

هذا الكتاب  
شرح التلخيص  
الاصول

بالحج

هذا الكتاب تضمنت ابوابه  
تضمنت سائر البديع نظامها  
من كان يشرح فيه شعروهم  
وكان روح القدس كان ملها  
ففي الآله ضريح وكاهن  
تضمنت الاصول نذير بفرده  
بعضوا بط المعقول في روعه  
بواقع التلخيص عند شروعه  
صحة الشريعة بما في روعه  
الفرع من فضل الرضى ووروعه





اصول الفقه ٣ علم اصول الفقه ١١  
القسم الاول في الادلة الشرعية على اربعة اركان ١١

الركن الاول في اركان الفقه ١١  
الباب الاول في اقسام الفقه ٢٠  
فصل في اقسام الفقه ٢٠  
فصل في اقسام الفقه ٢٠

فصل في الفاظ الجمع ٣٥  
فصل في الفاظ الجمع ٣٥  
فصل في الفاظ الجمع ٣٥

فصل في حكم المطلق ٤٣  
فصل في حكم المطلق ٤٣  
فصل في حكم المطلق ٤٣

فصل في اقسام الحروف ٧٥  
فصل في اقسام الحروف ٧٥  
فصل في اقسام الحروف ٧٥

فصل في اقسام الحروف ٩٣  
فصل في اقسام الحروف ٩٣  
فصل في اقسام الحروف ٩٣

فصل في اقسام الحروف ٩٦  
فصل في اقسام الحروف ٩٦  
فصل في اقسام الحروف ٩٦

فصل في اقسام الحروف ٩٩  
فصل في اقسام الحروف ٩٩  
فصل في اقسام الحروف ٩٩

فصل في اقسام الحروف ١٠٥  
فصل في اقسام الحروف ١٠٥  
فصل في اقسام الحروف ١٠٥

فصل في اقسام الحروف ١١٧  
فصل في اقسام الحروف ١١٧  
فصل في اقسام الحروف ١١٧

فصل في اقسام الحروف ١٢٣  
فصل في اقسام الحروف ١٢٣  
فصل في اقسام الحروف ١٢٣

الركن الثاني في السنة ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤

فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤

فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤

فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤

فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤

فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤

فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤

فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤

فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤

فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤

فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤  
فصل في اتصال الخبر ١٧٤







حامدا لله تعالى اول وثانيا ولعنان الشاء الثانية  
 وعلى نبية محمد وآله مصليا وفي حلبة الصلوات  
 مجليا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل  
 الى الله باقوى الذريعة عبيد الله بن سعود بن نايف  
 جد سعة وسعد جده يقول لما وفقني الله تعالى  
 بتأليف كتاب تنقيح الاصول شرحه شرحا كاشفا  
 عن مضلته فأنحأ مغلقاته معرضا عن شرع  
 بعض المواضع التي لم يحلها بغير اذن لا يحل له  
 النظر في ذلك الكتاب واعلم اني لما ألف كتاب التنقيح  
 سارع بعض اصحابي الى كتابته ومباحثته وانتشر  
 النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل

من التغيرات وشي من الحوادث فكتبت  
 في هذا الشرح عبارة المتن على اللفظ الذي تقررت  
 ليقر النسخ المكتوبة قبل التغير الى هذا اللفظ ثم  
 لما تيسر انعامه وفضله باختتام خاتمه مشتملا  
 على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول  
 ونفريات مرضية بعد ضبط الاصول وترتيب  
 ايتيها لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة  
 لم يبلغ فرسان العلم الى هذا الوجد سميت  
 هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التبيين لله  
 مسؤل ان يعصم عن الخطأ ويحفظ كلامنا وعن التهور  
 والزلل اقلامنا واقدامنا اليه يصعدا الكلم الطيب  
 افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذكر  
 فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن عند افتتاح  
 الكلام كقوله تعالى والحق انزلناه والحق نزل  
 وقوله تعالى انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة

اسم كتاب



للكلم والكلم ان كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين  
واحدة بالناء يجوز في وصفه التذكير والتانيث نحو  
تخل خاوية وتخل منقورة من محاد لاصولها من شارب  
الشرع ماء وفروعها من قبول القول بقاء: القول  
الاول ربح الضياء على ان جعل اصول الشريعة بهذه  
البناني وفروعها رقيقة الخواشي: اي لطيفة الاطراف  
والجوانب: دقيقة المعاني بنى على اربعة اركان قصر  
الاحكام واحكام بالحكمات غاية الاحكام وجعل  
المتشابهات مقصودات خيام الاستتار اربعة اركان  
لقلوب الراغبين: فان انزال التشابهات على مذهبا  
وهو الوقف الدائم على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله  
لا يتأذى الراغبين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكير  
فيها والوصول الى اشتاقون اليه من العلم بالامرار  
التي اودعها فيها ولم يظهر احدا من خلقه عليها  
والنصوص منقصة عن اسرار افكار المتفكرين

2  
منقصة العروس كان يرفع عليه العروس للخلق كمنقصة  
القناع من جمال مجلات كتابه بسنة نبية المصطفى و  
فصل خطابه: اي الخطاب لفاصل بين الحق والباطل  
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ما رفع اعلام الدين  
باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك  
المعتبرين: اراد بتمام العلم العلم العلل التي يعلم  
القائمين بها الحكم في المقيس و اراد بالمعتبرين بكسر  
الباء القايسين وسالكهم في موافق سلوكهم  
باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة  
في الفروع فبداء سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون  
منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيه  
الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات  
وضعها الشارع ليهدوا بها الى مقاصدكم ولما  
على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاربعة الاربعة  
وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه



الذي بنى الشارع قصر الاحكام عليهما. وبعد  
فان العبد المتوسل الي الله باقوى الذريعة عبادة  
ابن مسعود بن تاج الشريعة جد سعد وسعد  
جده يقول لما رايت فحول العلماء مكبين في كل عهد  
فرمان على مباحث اصول الفقه: اى مقبلين عليهما  
من اكتب على وجهي مقط عليه فان من اقبل  
على شيء غاية الاقبال فكانه اكتب عليه. لادام مقصد  
الائمة العظام فخر الاسلام على البردوي بقاءه الله  
دار السلام وهو كتاب جليل الشأن باهر البرهان  
مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته مرور  
غوامض نكتة في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم  
طاعين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع  
الحاظة: اى لا يدركون بامعان النظر ما يدركوه  
بالحاذ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا: اردت  
تنقيحه وتنظيمه وحاولت: اى طلبت: تبين مزاجه

وتفهيمه وعلى قواعد العقول تاسيسه وتقسيمه موجزا  
فيه زينة بمباحث المحصول واصول الامام المدفون  
جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقا  
غامضة منيعة يخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط  
واليجاز متشبها باهداب البحر متمسكا بعروة العجاز  
اختار في اليجاز العروة وفي البحر الاهداب لدر العجا  
اقوى واوثق من الشعر واختار في العروة لفظ الواو  
وفي الاهداب لفظ الجمع لان اليجاز في الكلام ان يرد  
المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرف  
ولا يكون هذا الا واحدا فاما الشعر في الكلام فهو  
دون اليجاز وطرفه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع  
وسقته تنقيح الاصول واسئل الله تعالى ان يمتنع بدينه  
وكاتبه وقاربه وطالبه ويجعله خالص الوجه الكريم  
هو البر الرحيم اصول الفقه: اى هذا اصول الفقه  
او اصول الفقه ما هي فنعر فيها اولاد باعبار الاضافه



وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها  
 باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف  
 اليه فقال الاصل ما يبنى عليه غير فالابتداء شأ  
 للابتداء الحسى وهو ظاهر والابتداء العقلى وهو  
 ترتب الحكم على علمه ويعرفه بالحس الى لا يطرده  
 وقد عرفت في الحصول بهذا واعلم ان التعريف ما حقيقى  
 كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسما كتعريف الماهيات  
 الاعتبارية كما ركبنا شيئا من اوصاف اجزاء باعتبار  
 تركيبها ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه  
 والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمى هو تعيين  
 ان اللفظ لشيء وضع وشرط لكل التعريف ان  
 الطرد اى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه الحدود  
 والعكس اى كل ما صدق عليه الحدود صدق عليه الحد  
 فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ما شئ لا يطرده  
 لو قيل حيوان كاتب بالفعل لا يعكس ولا شك ان تعريف

تعريف اسما اى بيان ان لفظ الاصل لشيء وضع  
 فالتعريف الذى ذكره في الحصول لا يطرده لانه اى  
 الاصل لا يطلق على الفاعل اى العلة الفاعلية  
 والصورة اى العلة الصورية والغاية اى  
 العلة الغائية والشرط كادوات الصناعة مثلا  
 فعلم ان لهذا التعريف صادق على هذه الاشياء  
 لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها  
 لان لبنائها هذه الاشياء لا يستلزم اصادق فلا يصح هذا  
 التعريف الاسمى والفقه معرفة النفس لها وما  
 عليها ويزاد عملا يخرج الاعتقادات والوجدانات  
 فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشئ  
 هذا التعريف منقول عن ابي خيفة فالمعرفة ادراك  
 الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها و  
 ما عليها يمكن ان يراد ما ينتفع به النفس وما يتضرر به  
 في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت



فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي  
به المكلف اما واجب عليه او مندوب او مباح او مكروه  
كراهة تنزيها او مكروه كراهة تحريم او حرام فمذهبي سنة  
ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف التركا عني  
عدم الفعل فصارت اثنتي عشرة ففصل الواجب  
والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما  
وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب  
عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع  
عدم العقاب وبالضرر العقاب ففصل الحرام والمكروه  
تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي قاطعا  
عليه والسبعة الباقية تكون من الاول اي مما لا يثاب  
عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه فنعمل  
الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية  
تساوي لا يثاب عليه ويمكن ان يراد بها وما عليها ما يجوز  
لها وما يجب عليها ففصل ما سوى الحرام والمكروه تحريما

فما يجب عليها بقى فعل الحرام والمكروه تحريما وترك  
الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بها لها  
وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان الاصل  
واذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين  
والسطة اولى ثم مالها وما عليها يتناول الاعتقادي  
كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق  
الباطنية والملكات النفسانية والعلينات كالصلاة  
والصوم والبيع ونحوها فمعرفة مالها وما عليها  
من الاعتقادات هي علم الكلام ومعرفة مالها وما  
عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف  
كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلاة  
ونحو ذلك ومعرفة مالها وما عليها من العلينات  
هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح  
زدت عملا على قوله مالها وما عليها وان اردت  
ما يشمل الاقسام الثلاثة لم تزد وابو حنيفة اعالم في



هذا القيد لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم  
بما لها واعلمها سواء كان من الاعتقادات و  
والوجدانيات والعلينات ومن ثم سمي الكلام  
فقهيا اكبر. وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية  
من ادلتها التفصيلية: فالعلم جنس والباقي فصل  
فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى آخر  
ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى  
المتعلق الى آخره فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات  
والصفات اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات  
وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحيثية  
كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد  
الثاني فقوله بالاحكام يكون اخترازا عن علم بما سوي  
خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التقدير  
قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى يتوقف على الشرع  
وغير شرعي اي خطاب الله تعالى لا يتوقف على الشرع

كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام  
ونحو مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه  
ثم الشرعي اما نظري واما على فقوله العملية اخرازا  
عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الله  
حجة وقوله مراد لهما اي العلم الحاصل للشخص الموقوف  
به من ادلتها مخصوصة بها وهي الدالة الاربعة وهذا  
الفيد يخرج القيد لان المقلد وان كان قول الجهد  
دليلا لكنه ليس تلك الدالة المحصورة وقوله  
التفصيلية يخرج الاجمال كالمقتضى والثاني و  
قد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاسناد والاشك  
انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية  
وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال: والحكم قبل  
خطاب الله تعالى: هذا التعريف منقول عن الاشعري  
فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله  
المتعلق بافعال المكلفين: يخرج ما ليس كذلك



فبقى في الحد نحو خلقكم وابتلواكم مع انه ليس بحكم فانه  
بقوله بالاقتضاء اي الطلب وهو اما طلب المفعول  
جائزاً كالاجاب او غير جائز كالندب او طلب  
الترك جائزاً كالنجيم او غير جائز كالكرهه او التحجير  
اي الاباحه وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم  
بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب اما  
تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء  
او التحجير واما وصفي وهو الخطاب بان هذا سبب  
ذلك او شرط ذلك كالقول سبب الصلوة والطهارة  
شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب  
ذكر النوع الاخر وهو الوصفي والبعض لم يذكر  
الوصفي لانه داخل في الاقتضاء او التحجير لانه  
المعنى من كون الدلو سبباً للصلوة انه اذا وجد  
الدلو وجبت الصلوة والوجوب من باب الاقتضاء  
لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوصفي

تعلق بشئ بشئ آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس  
هذا ولزم احدهما الآخر في صورة لا يدل على اتخاذ  
وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا بعض المتأخرين  
من متأعي الاشعية قالوا الحكم الشرعي خطاب لله  
الى آخره فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء  
يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازاً  
بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلاق  
على الخلق لكن لما شاع فيه صار منقوله اصطلاحاً  
وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف  
الحكم وهو خطاب الله تعالى الى آخره ان الحكم المصطلح  
ما ثبت بالخطاب لانه اي لا الخطاب فلا يكون  
ما ذكر تعريفنا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو  
المقصود بالتعريف هنا وايضاً يخرج ما يتعلق  
بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته  
وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس متعلقاً بما



المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلف بفعل  
وليته قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واقا في  
غيرهما فان تعلق الحق بآله او بذاته حكم شرعي ثم اداه  
الولي حكم آخر مرتب على الاول لا عينه وسيجي في باب  
الحكم الاحكام المتعلقة بافعال. فينبغي ان يقال بافعال  
العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس: اذ لا خطاب هنا  
الا ان يقال: اعلم ان المصادف قد تقع ظرفا نحو آتيتك  
طلوع الشمس اي وقت طلوعها فقوله الا ان يقال  
من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه  
ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله  
في جواب الاشكال. يدرك بالقياس ان الخطاب ورد  
بهذا الا انه ثبت بالقياس: فان القياس منطوق الحكم  
لامثبت فاندفع الاشكال. وايضا يخرج نحو آمنوا  
وقا عتروا اي في الحد مع انهما حكم فالمراد بالآيات  
هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس

من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح  
وجوب الاعتبار ايا القياس حكم مع انه ليس افعال  
الجوارح. وينفع التكرار بين العلية وبين المتعلق  
بافعال المكلفين: لانه قال في حذ الفقه العلم  
بالاحكام الشرعية العلية والحكم خطابا لله تعالى  
المتعلق بافعال المكلفين فيكون حذ الفقه العلم  
بخطابات لله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين  
العلية فيقع التكرار. الا ان يقال يعني بالافعال  
ما يقع فعل الجوارح وفعل القلب والعلية ما يختص  
بالجوارح: فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج  
جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج آمنوا  
فاعتبروا لانها من افعال القلوب والشعيرة  
مال يدرك كل واحد خطابا لشارع: سواء كان الخطاب  
وارد في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج  
اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها



شرعية اذ لو لا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك  
 الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل  
 وفيه عند نفاة كونها عقليتين: اعلم ان عندنا  
 جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وبقبحها يدرك ان  
 عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع  
 فالقول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثبات  
 هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعاً ومانعاً  
 على هذا المذهب واما عندنا لا شعري واتباعه  
 فحسن كل فعل وفيه شرعي فيكونان من الفقه مع ان  
 حسن التقاضع والوجود ونحوهما وفيه اضدادهما  
 لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في حد  
 الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفاً  
 صحيحاً للفقه المصطلح على مذهب لا شعري ولا يزداد  
 عليه: اي على حد الفقه المصطلح التي لا يعلم كونها  
 من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم

فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل  
 اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول يخرج منه  
 الصلوة والصوم وامثالها اذ لو لم يخرج لكان  
 الشخص العالم بوجوبها فقهياً وليس كذلك  
 فاقول هذا القيد ضايع لاننا لو سلم انه لو لم يخرج  
 لكان الشخص العالم بوجوبها فقهياً لان المراد  
 بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم  
 بمانه مسئلة خرافة لهما سواء علم كونها من الدين ضرورة  
 او لم يعلم كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن  
 ونحوه لا يمتنع فقهياً فالعلم بوجوب الصلوة و  
 الصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده  
 لا يمتنع فقهياً كالعالم بمانه مسئلة غريبة فانه الفقه  
 نكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى  
 لادراجها منه بذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه  
 لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تشكك



تتأهي ولا يصح إجماع أحكامها ولا يراد كل واحد  
لثبوت لا أدري ولا بعض له نسبة معينة بالكل  
كالنصف والأكثر للجمل به ولا التميؤ للكل  
إذا التميؤ البعيد قد يوجد غير الفقيه والقريب  
مجهول غير مضبوط ولا يراد أن يكون بحيث يعلم  
بالإجماع حكم كل واحد من العلماء المجتهدين  
لم يسترام علم بعض الأحكام مدة جوامع كافي جينة  
لم يدرك الدهر والخطأ في الاجتهاد ولا حكم بعض  
الحادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد مساع وايضا  
لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به التميؤ محصور  
لادلالة عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون  
الفقه علما بحالة مناهية مضبوطة فلماذا قال  
بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العلية التي قد ظهر  
نزول الوحي بها والتي انعقد الإجماع عليها من زادتها  
مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالاعتبار بعلم

في أي وقت جميع ما ظهر نزول الوحي به في ذلك  
الوقت فالصحابة رضي الله عنهم كانوا فقهائهم  
في وقت نزول بعض الأحكام بعد ثم مالم يظهر نزول  
الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة لعبرتهم  
كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الاستنباط  
منهم وعلم المسائل الاجتماعية يشترط الا في زمن  
رسول الله عليه السلام لعدم الإجماع في زمنه لا المسائل  
القياسية للادوار بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح  
وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وقبل ان يفقد  
ظني فلم يطلق العلم عليه بخواجه اوله انه مقطوع  
به فان الجملة التي ذكرنا انها فقد وهما قد ظهر  
نزول الوحي به وانعقد الإجماع عليه قطعية  
وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق  
على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الفقيه  
لما اعتبر عليه الظن في الأحكام صار كانه في



كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكما وجد غلبة  
ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب  
على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا  
واما عند من يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد  
يثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر  
الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى. واصل  
الفقه الكتاب والسنن والاجماع والقياس والكر  
ذا فرعا للثلاثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبنى  
عليه الفقه او ادان يبين ان ما يبنى عليه الفقه  
اي شئ هو فكل هو هذه الاربعة فالثلاثة  
الاول اصول مطلقة لزم كل واحد ميثت بالحكم  
اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة  
الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلاثة  
الاول. اذ العلة فيه مستنبطة من اوردوها  
فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا كذلك لادلتية

وايضا هو ليس يثبت بل هو مظهر اما نظير القياس  
المستنبط من الكتاب والقياس حرمة اللواط على حرمة الوط  
في حال الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا  
النساء في الحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط  
من السنة فقياس حرمة قفيز من الحيض بقفيزين منه على حرمة  
قفيز من الحنطة بقفيزين من الثلاثة بقوله عليه السلام  
الحنطة بالحنطة مثلا مثل يد بيد والفضل بربوا واما  
المستنبط من الاجماع فاورد والنظير قياس الوط  
لحرام على الحلال في حرمة المضاهة قياس حرمة وط  
ام لمزنية على حرمة وطى ام امة اتى وطها والحمة  
في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيدل النص وط  
في اتمات النساء من غير اشتراط الوطى ولما عرفت  
اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرف باعتبار  
انه لقب لعلم مخصوص فيقول. وعلم اصول الفقه العلم  
بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق



اى العلم بالقضايا الكلية التخيول وصلها الى الفقه قولا  
 قريبا وانما قلنا توصلنا قريبا احترازاً عن المبادي كالعربية  
 والكلام وقولنا على وجه التحقيق احترازاً عن علم الخلاف  
 والمجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل  
 الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم  
 وذلك كفواعدهم المذكورة في المشراد والمقدمة ونحوها  
 لينبني عليها التكت الخلاقية وبغنى بالقضايا الكلية  
 المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه  
 اى اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول  
 فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا  
 هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوت القياس وكل  
 حكم يدل على ثبوت القياس فهو ثابت واذا استدللت  
 على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود المذموم  
 فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم  
 ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم

هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم  
 فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذا القضية  
 الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون  
 مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه  
 كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع  
 يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه  
 الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه  
 يثبت هذا الحكم والوجوب جزئيات ذلك الحكم فكان  
 قبل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما  
 دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي  
 احدى مقدمتي الدليل يكون من مسائل اصول الفقه  
 بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الأدلة الشرعية  
 انما يثبت به الحكم اذا كان مشتقاً على شرائط تذكر في مواضعها  
 ولا يكون الدليل منسوخاً ولا يكون له معارض مساو  
 او راجح ويكون القياس قد ادى اليه رأي مجتهد



حق لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية  
المذكورة سواء جعلناها كبرى او لازمة انما تصدق  
كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث  
المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي  
هي احدي مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون  
تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقلنا يتوصل  
بها اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث عنه  
في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الي الفقه فان  
المتوصل الي الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم  
بالاحكام من الدلالة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا  
لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد  
ان يقال ان نعيم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل  
بها المجتهد المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد  
يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه راي ابي حنيفة  
وكل ادى اليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية

من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب  
الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا  
اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الي مسائل  
الفقه فمن الفقه هو العلم بالاحكام والدلالة وقولنا  
على وجه التحقيق لا ينافي في هذا المعنى فان تحقيق المقلد  
ان يقر المجتهد لا يعتقد ذلك المقلد حقيقة راي ذلك  
المجتهد هو الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل  
اما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها  
كلية اذا عرف انواع الحكم وان اتي نوع من الاحكام  
يثبت باي نوع من الدلالة لخصوصية ناسئة من الحكم كونه  
هذا الشيء على ذلك الحكم فان هذا الحكم لا يمكن اثباته  
بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالحكم به وهو فعل المكلف  
ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك فابن دبرج في كلياته  
تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال  
المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس



ثم المباحث المتعلقة بالحكم عليه وهو المكلف ومعرفة ذلك  
والعوارض التي تعرض على الأهلية سماء وية او مكتسبة  
سند برجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لا خلاف في الحكم  
باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدلها  
فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل  
الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شأنه متعلق  
بفصل هذا شأنه وهذا الفصل صادر عن مكلف هذا شأنه  
ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل  
على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه هذا هو الصغرى  
ثم الكبرى قولنا لكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل  
على ثبوت القياس الموصوف فهو ثابت هذه القضية <sup>خبر</sup>  
من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا اكملنا  
قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف  
بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف  
الى آخر فاعلم ان جميع المباحث المقدمة سند برجة تحت

تحت القضية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل  
على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور و  
اذا علم ان جميع مسائل اصولنا راجعة الى قولنا كل  
حكم كذا يدل على ثبوت دليل كذا فهو ثابت وكما وجد  
دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث  
في هذا العلم عن الدلالة الشرعية والاحكام الكلية  
مخرج ثلث اولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى  
والمباحث التي ترجع الى ان الاول مثبتة للثانية بعضها  
ناشئة عن الدلالة الشرعية وبعضها ناشئة عن الاحكام  
فموضوع هذا العلم الدلالة الشرعية والاحكام اذ يبحث  
فيه عن العوارض الذاتية للدلالة الشرعية وهي اثباتها  
الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها  
بتلك الدلالة. فيبحث في عوارض الدلالة المذكورة وما يتعلق  
بها: الفاء في قوله فيبحث متعلق بهذا العلم اي  
اذا كان هذا اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الدلالة



والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض  
 الذاتية وما يتعلق بها عطف على الدالة والضمير في قوله  
 بها راجع الى الدالة وما يتعلق بها هو الدالة المختلف  
 فيها وادلة المفرد والمستفحق وايضا ما يتعلق بالدالة  
 الاربعة مما لم يدخل في كونها مثبتة للحكم كالمبحث في الاجزاء  
 ونحو واعلم ان العوارض الذاتية للدالة ثلاثة اقسام  
 منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة  
 لاحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل  
 في الحق وهي مبحوث عنها كونها عامة او مشتركة او خبر  
 واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك فالقسم الاول  
 يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم  
 والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا  
 كقولنا الخبر الذي يروي واحد يوجب غلبة الظن بالحكم  
 وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب  
 الحكم قطعاً وقد يقع محمولاً فيها نحو النكاح في موضع النفي

الاحكام  
 الذاتية  
 العوارض

عامة وكذلك العوارض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام ايضا  
 الاول ما يكون بمحورثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالدالة  
 المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في الحق وهو مبحوث  
 عنها كونه متعلقا بفعل بالبالغ او بفعل الصبي  
 ونحو والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولاً للقضايا  
 التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا  
 لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولاً  
 كقولنا المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقب  
 لا يثبت بالقياس ونحو كونه الصبي عبادة واما الثالث  
 من القسمين فيعمل عن هذا العلم وعرضاً له ويجوز  
بالمبحث عما يثبت بهذه الدالة وهو الحكم وعما يتعلق  
به: الضمير المحرور في قوله ويجوز به يرجع الى البحث  
 المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال  
 ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم  
 والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويجوز يحتمل امرين احدهما



ان يرد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة  
على ان موضوع هذا العلم الأدلة والاحكام والثاني  
ان موضوع هذا العلم الأدلة فقط وانما يبحث الحكم  
على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي أدلة  
الفقه ثم اريد به العلم بالأدلة فبحثنا فيها مثبتة للحكم  
فالمباحث الناشئة عن الحكم وابتغى به خارجة عن هذا  
العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتراجع  
لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات  
والتصديقات فبحثنا فيها موصلة الى تصور وتصديق  
فكظم مسائل المنطق تراجع الى احوال الموصول وان كان  
يبحث فيه على سبيل فاحوال التصور والموصول الى البحث  
عن الماهيات انها قابلة للحد فلهذا البحث يذكر على  
النبعية هكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد  
مباحث الحكم فمباحث هذا العلم لكن الصحيح هو  
الاحتفال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم لفظا

المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بتبويه  
بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الأدلة وان اريد  
بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فتبويه ببعض  
الدلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا  
لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا  
بالوجوب كما قبل اثر القياس مظهر لا مثبت فيكون  
المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك  
بان اللفظ الواحد لا يرد به المعنى الحقيقي والمجازي  
معنا فنقول يزيد في الجمع اثبات العلم لنا او غلبة الظن  
لنا واعلم اني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل  
اردت ان اسمعك ببعض مباحثها التي لا تستغني  
المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها  
انتم قد ذكرتم وان العلم الواحد قد يكون له اكثر  
من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن  
الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح



والتحقيق فيه ان المبحث عنه في علم ان كان اضافة شيء  
الى آخر كما ان في الاصول بحث عن اشياء الدلالة للحكيم  
وفي المنطق بحث عن اتصال تصور او تصديق الى تصور  
او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مثل  
في المبحث عنها ناشئة عن احد المضافين وبعضها  
عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن  
المبحث عند الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد  
اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافها هو باجتماع  
المعلومات الى المسائل واختلافها باختلاف الموضوع  
يوجب اختلاف العلم وان اردنا بالعلم الواحد ما وقع  
الاصطلاح على الله واحد من غير رعاية معنى يوجب  
الوحدة فلا اعتبار به على ان كل واحد ان يصطاح  
على ان الحقيقة والهندسة علم واحد وموضوعه شيان  
فعل المكلف والمقدار وما اورد واخر التظير هو  
بدن الانسان والادوية فجوابة ان البحث في الادوية

انما هو فرج حيث ان بدن الانسان يصح بعضها ويضر  
ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان ومنها  
انه قد يذكر الحثية في الموضوعات وله معنى ان  
احدهما ان الشيء مع تلك الحثية موضوع كما يقال  
الموجود فرج حيث انه موجود موضوع العلم الذي  
فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحق فرج حيث انه موجود  
كالوحدة والكثر ونحوها ولا يبحث فيه عن تلك الحثية  
لان الموضوع ما يبحث فيه عن اعراضه لا ما يبحث عنه  
او عن اجزائه وثانيهما ان الحثية تكون بيا للعرض  
الذاتية المبحث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء ما عرض  
ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحثية  
بيان ذلك النوع فقوله موضوع الطب بدن الانسان  
فرج حيث انه يصح ويضر وموضوع الهيئة اجسام العالم  
فرج حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول  
اذ في الطب بحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة



عن الشكل فلو كان المراد هو الوجود ليجب ان يبحث في <sup>الطبي</sup>  
والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحثيتين والواقع  
خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد  
لا يكون موضوعا للعلمين قول هذا غير متنع بل واقع  
فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث  
عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد  
يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي بوصف  
بصفات كثيرة ولا يضرب ان يكون بعضها اضافية وبعضها  
سلبية ولا شيء منها يلحقه لجزء لعدم الجزالة فالحق  
بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدأ  
فلحق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب  
وان كان لغيره تنكلم في ذلك الغير حتى يتم التسلسل  
في المبدأ ولانه يلزم استكمال غيره واذا ثبت ذلك  
يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون بينهما  
بحسب الاعراض المبحث عنها وذلك لان اتحاد العلمين

واختلفت في ما بحسب اتحاد المعلومات واختلفت في المعلومات  
هي المسائل فكما ان المسائل تختلف وتختلف بحسب  
موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك  
تختلف المسائل وتختلف بحسب محولاتها وهي راجعة  
الى تلك الاعراض فان اريد ان الاصطلاح جرى بان  
الموضوع معتبر في ذلك المحول فلا مشاحة في ذلك  
على ان قولنا موضوع الهيئة اجسام العالم فيبحث  
لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي  
اجسام العالم من حيث لها طبيعة قولنا موضوعها و  
لكن اختلافها باختلاف المحول لكون الهيئة فيهما  
بيان المبحث عنه لوانها جزء الموضوع والاولى  
ان يبحث فيها عن اثار الحثيتين والواقع خلاف  
ذلك والله اعلم. فضع الكتاب على قسمين القسم الاول  
في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول  
في الكتاب والقرآن وهو نقل السابدين وفي المصاحف



تواتراً: فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية  
والقرآن الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا  
التعريف ودي لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف  
فانسئل المصحف فلا بد ان نقل الذي كتب فيه القرآن  
فاجبت عن هذا بقولي: ولادور ان المصحف معلوم  
في العرف: فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه  
القرآن ثم اردت تحقيقاً في هذا الموضع ان هذا التعريف  
انواع من انواع التعريفات فان اقام الجواب موقوف  
على هذا فقلت: وليس هذا تعريف ماهية الكتاب  
بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن: فان  
علماءنا قالوا هو ما نقل البنا الى آخره فلا يخلو اما  
ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان  
الكتاب بهذا فليس تعريفاً لماهية الكتاب بل تشخيصه  
في جواب اي كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا  
فليس تعريفاً لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه: لان

القرآن يطلق على الكلام الذي وعلى المقروء فهذا  
تعريف احد محتمليه وهو المقروء: فان القرآن لفظ  
مشترك يطلق على الكلام الذي هو وصفه للخط  
عز وعلو ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء  
فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل البنا الى آخره  
اي تريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم  
الدور ان يريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف  
ماهية القرآن بالكتاب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية  
المصحف ولا يكفي معرفة المصحف ببعض الوجوه  
كالامارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة  
على ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس  
قابلاً للحد بقوله: على ان الشخص لا يوجد: فان  
الحد هو القول المعروف للشيء المشتمل على اجزاء وهذا  
لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الامارة او نحوها  
الى شخصاتها لتصل المعرفة اذا عرفت ذلك



فاعلم ان القرآن لما نزل جبرائيل عليه السلام فقد وجد  
 مشخصا فان كل القرآن عبارة عن ذلك الشخص  
 لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك  
 الشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا  
 سواء بقراء جبرائيل عليه السلام او بزيدا وعمرو على ان  
 الحق هذا فنقولنا على الشخص لا يحدله تاويل بل ان  
 احدهما ان لا يعنى القرآن شخصي بل عينا ان القرآن  
 لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل  
 الحد كما ان الشخص لا يقبل الحد فكون الشخص لا يحد  
 جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما  
 موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخص فظاهرا واما  
 معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات  
 وبقراءة قوله الى آخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة  
 في الاصطلاحات فنعني بالشخص هذه الكلمات  
 مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فانه لا

تنهى شخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف  
 باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيد <sup>المعينة</sup>  
 لا يمكن تعددها الا باعتبار محلها بان يقرأها  
 زيد او عمرو فعينا بالشخص هذا والشخصي بهذا  
 المعنى لا يقبل الحد فاذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف  
 اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقال  
 من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق  
 وقد عرف ابن الحاجب لقران بانه الكلام الممثل للقران  
 بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا  
 لانه ان قيل ما السورة فلا بد ان يقال بعض القرآن  
 ونحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية  
 بل الشخص ويعنى بالسورة هذا المعهود المتعارف  
 كما عينا بالمصنف لبره الاشكال عليه ولا عليه  
ونورده ابحاثا: اى ابحاث الكتاب: في بابين الاول  
في افادته المعنى: اعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعي



موقوف على افادته المعنى فلا بد من البحث في افادته المعنى  
فبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشارك  
والحقيقة والمانع وغيرهما من حيث انه يفيد المعنى  
والثاني في افادته الحكم الشرعي: فبحث في الامور  
التي يوجب الوجوب وفي التي من حيث انه يوجب الحرمة  
والوجوب والحرمة حكم شرعي **الباب الاول**  
لما كان القرآن نظما اذ على المعنى قسم اللفظ بالنسبة  
الى المعنى اربع تقسيمات: المراد بالنظم هنا اللفظ  
الاذن في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب  
لان اللفظ في الاصل سقاط شي من اللفظ فلهذا اختار  
النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله  
انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة كما  
بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة  
من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة  
لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب

والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالالفارسية يجوز له  
ليس بقرآن لعدم النظم لكن الواضح انه رجع عن هذا  
القول اي عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا  
لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن على ان  
عن النظم الدال على المعنى وما يخافا قالوا ان القرآن  
هو النظم والمعنى فالظاهر ان مرادهم النظم الدال  
على المعنى فاخترت هذه العبارة باعتبار وضعه  
له: هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فيقسم  
الكلم باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشارك  
كما سيأتي وهذا ما قاله في الرحمة السلام رحمه الله الاول  
في وجوب النظم صيغة واحدة: ثم باعتبار استعماله  
فيه: هذا هو التقسيم الثاني فيقسم اللفظ باعتبار  
الاستعمال انه يستعمل في الموضوع له وفي غيره كما يحكي  
ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه وبيانها  
وهذا ما قاله في الرحمة السلام والثاني في وجوب البيان



بذلك النظم وإنما جعلت هذا القسم ثالثاً واعتبار  
الاستعمال ثانياً على عكس ما أورده في السلام <sup>رضي الله</sup>  
لأن استعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم كيفية  
دلالة عليه وهذا ما قال في السلام والرابع في حق  
الوقوف على أحكام النظم التقسيم الأول أي الذي  
باعتبار وضع اللفظ المعنى اللفظان وضع كثير  
وضمناً متفرداً مشتركاً كالعين مثلاً فإنه وضع  
نارة للباصرة ونارة للذهب ونارة لعين الميزان  
وضمناً واحداً أي وضع كثير وضماً واحداً  
والكثير غير محصور فقام أي استغرق جميع ما يصلح  
له والأجمع منكر ونحو فالعام لفظ وضع وضماً  
واحداً الكثير غير محصور استغرق جميع ما يصلح لفظ  
وضماً واحداً يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع  
للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج أسماء الأعداد  
فإن المائة مثلاً وضعت وضماً واحداً للكثير وهي

مستغرفة لجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله  
استغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت  
رجلاً وهذا معنى قوله والأجمع منكر أي وإن  
لم يستغرق جميع ما يصلح له قوله ونحو مثل رأيت رجلاً  
من الرجال فعلى قول من يقول بمفهوم الجمع المنكر  
يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول  
من يقول بعمومه فالمراد بالجمع المنكر هنا الجمع المنكر  
الذي يدل القرينة على أنه غير عام فإن هذا يكون <sup>سبباً</sup>  
بين الخاص والعام نحو رأيت اليوم رجلاً فإن المعنى  
أن جميع الرجال غير مرئي وإن كان أي الكثير  
محصوراً كالعدد والتنشئة أو وضع للواحد الخاص  
سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد أو باعتبار  
النوع كرجل وفرنس ثم المشترك إن خرج بعض مع  
بالرأي يستحق ما وأصحابنا فسموا اللفظ  
باعتبار الصيغة واللفظ أي باعتبار الوضع على الخاص



والعام والمشارك والمأول وانما اورد المأول في القيمة  
لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد ثم من هنا  
تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل  
منه وهو هذا. وايضا الاسم الظاهر في كل معناه  
غير ما وضع له المشتق منه مع وتر المشتق قصفة والة  
فان تشخص معناه فعلم والافاسم جنس وهما  
اما مشتقان اولاهما كل من الصفة واسم الجنس ان ارد  
به المسمى بلا قيد مطلق او مع فقيدا او اشخاصا كلها  
فعام او بعضها معينا فعهودا ومثرا فمكن فمجيها  
وضع لشي لا يعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة  
وضع لمعنى عند الاطلاق اي السامع وانما قلت  
عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنية في التعيين  
وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه  
اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للمتكلم  
فعلم من هذا التقسيم حدود كل من الاقسام وعلم

ان المطلق من اقسام الخاص المطلق وضع للواحد  
النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام  
ان يعبر فيه حيث هو كذلك حتى لا يوهى التباين بين كل قسم  
وقسم فان بعض الاقسام قد يجمع مع بعض وبعضها  
لا مثل قولنا جرت العيون فخرجت ان العيون وضعت  
تارة للباصرة وتارة لغير الماء يكون العيون مشتركة  
لهذه الحقيقة وخرجت ان العيون شاملة لافراد تلك  
الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحقيقة  
فعلم انه لا تنافي بين العام والمشارك لكن بين العام  
والخاص تنافي اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد  
خاصا وعماما بالحقيتين فاعبر هذا في البواقي فانه  
سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا **فصل**  
الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض  
والموانع كالقيمة الصارفة غرامة الحقيقة مثلا  
يوجب الحكم فاذا قلنا ان يد عالم فريد خاص فيوجب



الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص فيجب  
الحكم بذلك لوجه الخاص على زيد. قطعا وسيجي  
انه يراد بالقطعي معنيان والمراد هنا المعنى الذي  
وهو انه لا يكون احتمالا ان غيب بل لان لا يكون  
له احتمال اصلا. ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل  
القروء على الظهر والاذقان احتساب الظهر الذي  
طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب بحسب ثلاثة  
وبعض اعلم ان القروء لفظ مشترك وضع لبعض  
وضع للآخر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن  
بانقضاء ثلاثة قروء المراد بالقروء الحيض عنك  
الى خيفة والظهر عن الشافعي فمنه نقول لو كان  
المراد الظهر بطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة  
لانه لو كان المراد الظهر والطلاق المشرع هو  
الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي يطلق فيه  
ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض طهر

وان احتسب كما هو مذهب الشافعي بحسب طهران وبعض  
طهر. على ان بعض الطهر ليس بطهر وان كان الثالث  
كذلك جواب عن وال مقدار وهو ان يقال لم قلتم انه  
اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعض ابل الواجب  
ثلاثة لا ان بعض الطهر طهر فان الطهر اذ في ما ينطلق  
عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلاً فنقول في جواب  
ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون  
بين الاول والثالث فرق فيكون في الثالث بعض طهر  
فيبغي انه اذا مضى الثالث شيء يحل لها الرجوع  
وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة  
الشافعي وقد تقررت بهذا. وهو تعالى فان طلقها  
فلا تحل لها الفاء لفظ خاص للمعقوب وقد عقب  
الطلاق لانه فان لم يقع الطلاق بالجماع كما  
هو مذهب الشافعي يبطل موجب الخاص بحقيقة  
انه تعالى ذكر الطلاق المعقوب للرجعة مرتين ثم ذكر



افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تقرر فعل الزوج  
على سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مل ولا  
لا كما يقول الشافعي ان الافتداء نسخ فان ذلك زيادة  
على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المراتين سواء كانتا  
عالم او بغيره ففي اتصال الفاء باول الكلام وانقطاعه  
عن الاقرب فساد التركيب اعلم ان الشافعي رحمه  
وصل قوله فان طلقها بقوله الطلاق مرتان وجعل  
ذكر الخلع وهو قوله ولا يحل لكم ان تاتوا الى قوله  
فا وكذلك الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا  
بل فسحا والادبيرا لا ولان مع الخلع ثلثة نصيب  
قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها  
صريح الطلاق فان طلقها متصل باول الكلام وقوله  
تمسكنا مذكور في المتن شروحا وهو قوله تعالى ان يتبعوا  
باموالكم البناء لفظ خاص بوجوب الاصاق فلا ينفك  
الابتقاء اي الطلب وهو العقد الصحيح

فان قوله

اصل فيجب نفس العقد بخلاف القاسد فان المهر  
لا يجب نفس العقد اذا كان قاسدا خلافا للشافعي  
والخلاف هنا بسبب المفوضة اي التي نكحت بدمهر  
او نكحت على الزمهر لها لا يجب المهر عند الشافعي  
عند الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها  
وعندنا يجب كالمهر المثل اذا دخل بها او مات  
احدهما وقوله قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر  
اي تقديره بالشائع فيكون ادناه مقدرا خلافا له  
لان قوله فرضنا معناه قدرناه وتقدير الشارع  
اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول  
منتهى لان على غير قدر في المهر اجماعا فتعيب الثاني يكون  
الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه  
بطريقا الى القياس شي وهو معنى شرعا  
في مثل هذا الباب اي كونه عوضا لبعض الاعضاء  
وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد



وعندنا ثا في رعدة كل ما يصلح ثنا يصلح مراً  
وقد اورد في هذا السلام في هذا الفصل مسائل  
اخر اوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل  
الصالح المستلذين تركتهما بالكلية مخافة التطويل  
وما سئلنا الهدم والقطع مع الضمان **فصل**  
حكم العام الوقف عند البعض حتى يقوم الدليل  
لانه محل لمخلاف اعدام الجمع فان جميع القبلة  
يصح ان يراد منه كل عدد في الثلاثة الى العشرة و  
جميع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد في العشرة الى ما  
لنهاية له فانه اذا قال لزيد على الفليس يصح بيانه <sup>الثلاثة</sup>  
الى العشرة فيكون مجازاً وانه يؤكد بكل واجمع ولو كان  
مستغراقاً لما اوجب الى ذلك ولانه يذكر الجمع و  
يراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس  
ان الناس المراد منه نعيم بن مسعود واعراني آخر  
والناس اهل مكة وعند البعض ثبت الادنى

وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه متيقن فانه  
اذا قال لفلان علي دراهم بحسب ثلاثة باتفاق بيننا  
وبينكم لكتنا نقول انما ثبتت الثلاثة لان العوم غير  
ممكن فيثبت اخصل الخصوص وعندنا وعند الشافعي  
بوجوب الحكم في الكل خوفاً في القوم بوجوب الحكم  
وهو نسبة المجمع الى كل افراد تناولها القوم  
لان العوم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل  
عليه فان المعاني التي هي مقصودة في الخطاب  
قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي رضي الله عنه  
في الجمع بين الامتين وطناً بملك بين احدهما آية  
هي قولها او املكتم ايمانكم فانه يدل على حد  
وطى كل امة مملوكة سواء كان مجمعة مع اخنها  
في الوطى او لا وحرمة ما آية وهي ان يحجوا ببلد ختين  
فانما يدل على حرمة الجمع بين الامتين سواء كان الجمع  
بطريق النكاح او بطريق ملك اليمين فالمحرم رائج



كما يأتي في فصل التفاضل المخرج راجع علي البج  
وابن سعود رضي الله عنهما جعل قوله وأولدت  
الأحمال ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم حتى جعل  
عنه حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل. اختلف على  
وابن سعود في حامل توفي عنها زوجها فقال على  
تعتد بها بعد الحملين توفيقا بين الآيتين أحدهما  
في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم  
ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر  
وعشرًا والآخر في سورة النساء القصص وهي  
قوله تعالى وأولدت الأحمال حملًا أن يضيع حملها  
فقال ابن سعود من شاء بأهلته أن سورة النساء  
القصص نزلت بعد سورة الطوى وقوله وأولدت  
الأحمال حملًا أن يضيع حملها نزلت بعد قوله تعالى  
والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن  
بأنفسهن أربعة أشهر وعشرًا فقوله يتربصن يدل

على أن عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت  
حاملًا أو لا وقوله وأولدت الأحمال يدل على أن عدة  
الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها أو طلقها  
فجعل قوله وأولدت الأحمال أجلهن ناسخا لقوله يتربصن  
في مقدار ما تناولا الآيتين وهو ما إذا توفي عنها  
زوجها ويكون خاليًا. وذلك عام كل أي النص  
البرهنة التي تشك بها على وابن سعود في الجمع بين  
الأختن والعدة. لكن عندنا الشاعري هو دليل فيه  
شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس  
أي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد  
والقياس. لأن كل عام يحتمل تخصيص وهو  
شائع فيه أي تخصيص شائع في العام. وعندنا  
موقوف على ما وللخاص وسيجي معنى القطع فلا يجوز  
تخصيصه بواحد منهما ما لم يحقق بقطعي لأن اللفظ  
متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى له من الأثر يدل



القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلاد قرينة  
 يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لا شطبا  
 الشرع عامة والاحتمال لغير الناس عن دليل لا  
 فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال الجاز في الخاص فالنابذ  
 يجعله محكما. هذا جواب عما قالت الواقفية انه يؤكد  
 بكل طابع وايضا جواب عما قال الشافعي انه يجمل  
 التخصيص فنقول نحن ندعي ان العام لاحتمال فيه  
 اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال الجاز في الخاص  
 فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لونا  
 عن دليل ولا غيرنا شيء عن دليل فان قبل احتمال الجاز  
 الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال اخر وهو  
 احتمال التخصيص فيكون الخاص راجعا فالخاص  
 كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام  
 موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض  
 بطريق الجاز وكثرة احتمالات الجاز لا اعتبار لها

فاذا

فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له  
 معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للجاز اصلا فانه للفظ  
 مساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلاد ترجيح للدلالة  
 على الثاني فعلم ان احتمال الجاز الواحد الذي لا قرينة له  
 مساو لاحتمال مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم التخصيص  
 الذي يورث شبهة في العام شايع بلاد قرينة فان التخصيص  
 اذا كان هو العقل او نحو فهو في حكم الاستثناء  
 على ما ياتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل  
 كونه غير داخل يدخل وما سوي ذلك يدخل تحت العام  
 فان كان التخصيص هو الكلام فان كان متراجعا لا نسلم  
 انه مختص بل ناسخ بقى الكلام في المختص الذي يكون  
 موصولا وقليل ما هو. واذا ثبت هذا فانها راض  
 الخاص والعام فان لم يعلم الناسخ حمل على المقارنة  
 مع ان في الواقع احدهما ناسخ والاخر منسوخ لكن  
 لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا



يلزم الترجيح من غير مرجح. فعند الشافعي يخص به و  
عندنا يثبت حكم التعارض في قدرنا واولاده وان كان  
العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص  
متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراجعا  
ينسخه في ذلك لقدم عندنا. اي في القدر الذي  
تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص نا محال للعام  
بالكلية بل في ذلك لقدم فقط. حقا يكون العام  
عاما مخصوصا. بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام  
الذي يخص منه البعض **فصل** قصر العام  
على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون غير مستقل  
اي بكم يتعلق بصدر الكلام ولا يكون نالقا بنفسه  
والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن  
وهو اي غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة  
والغاية. فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض  
افزاده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض النقاد

نحو ان طالق ان دخلت الدار والصفة توجب  
القصر على ما توجد فيه الصفة نحو في الابل التامة  
زكاة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل  
الغاية حدا له نحو انما الصيام الى الليل او مستقل  
وهو التخصيص وهو اما بالكلام او غير وهو  
اما العقل الضمير يرجع الى غير. نحو خالق كل شيء  
يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصفة  
والمجنون من خطابات الشرع في هذا القبيل واما  
الحسن نحو او نيت من كل شيء واما العادة نحو لا ياكل  
مراسيق على المعارف واما كون بعض الافراد ناقصا  
فيكون اللفظ اولى بالبعض اذ هو كل ملوك  
حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او زائدا  
عطف على قوله ناقصا. كالفأهة لا يقع على الغيب  
ففي غير المستقل اي فيما اذا كان الشيء الموجب  
لقصر العام غير مستقل هو اي العام حقيقة



في الباقي لفظ الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه الباقي  
وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وهذا  
اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا  
وفي المستقل كلاما او غير اي فيما اذا كان الفاعل  
مستقلا ويبقى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما  
او غير مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي بطلان  
اطلاق الكل على البعض من حيث القصر اي حيث  
ان المقصور على الباقي حقيقة من حيث لتناول  
اي من حيث ان لفظ العام متساو للباقي يكون حقيقة  
فيه على ما يأتي في فصل الجازان شاء الله وهو حجة  
فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه اي التخصيص بالكلام  
او غير فانه العلماء قالوا كل عام حق مستقل فانه  
دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص  
كلاما او غير لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصص  
بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء

30  
لكنه حذف الاستثناء معتدا على العقل على انه مفروغ  
عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذلقوا  
الى الصلوة ونظائر دليل فيه شبهة وهذا فرق  
تفردت بذكر وهو واجب الذكر حقا لا يتوهم ان خطابا  
الشرع التي خص منها الصلوة والمجنون بالعقل دليل  
فيه شبهة كالحطايات الواردة بالفرايض فانه يكفر  
باجرامها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص  
بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه  
يخص ما دونه واما المخصوص بالكلام فعند الكرمي  
لا يبقى حجة أصلا معلوما كان المخصوص كالمسائر  
حيث خص من قوله تعالى اقنوا المشركين بقوله وان احد  
من المشركين استخارك او مجهولا كالربوا حيث  
خص من قوله واحل البيع لانه ان كان مجهولا صار  
الباقي مجهولا لكون التخصيص الاستثناء اذ هو بين  
انه لم يدخل اي التخصيص بين ان المخصوص لم يدخل



تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل  
في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولاً يكون النسخ  
في صدر الكلام مجهولاً ولا يثبت به الحكم وان كان معلوماً  
فالظاهر ان يكون معلوماً لانه كلام مستقل  
والاصل في النصوص التعليل ولا يدري كم يخرج  
بالتعلييل فيبقى الباقي مجهولاً وعند البعض ان كان  
معلوماً بقي العام فيما وراء الخصوص كما كان لانه  
كالاستثناء فانه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل  
اذا الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه  
وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان  
فكذلك التخصيص وان كان مجهولاً فلا يبقى العام  
حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء  
المجهول يجعل الباقي مجهولاً فلا يبقى العام حجة في الباقي  
وعند البعض ان كان معلوماً فكما ذكرنا انما ان العام  
بقي فيما وراء الخصوص كما كان وان كان مجهولاً يسقط

التخصيص لشك كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان  
التخصيص كلاماً مستقلاً وكان معناه مجهولاً يسقط  
هو بنفسه ولا تتعدى جهالة المصدر الكلام بخلاف  
الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل هو متعلق بمصدر الكلام  
فجهالة متعدي المصدر الكلام وعندنا عكس فيه شبهة  
لانه علم انه غير مجهول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم  
ان المراد منه البعض بطريق المجاز فاذا كان كل افراد  
مادة وعلم ان المادة غير مرادة فكل واحد من الاعداد  
التي وزاها مساوية في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت  
عدد معين منها لانه ترجيح من غير من تخم ثم ذكره  
تكملة الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي  
لم يخص عندنا شافعي حقه فيخصه خبر الواحد  
والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة  
لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج  
به لانه المختص يشبه الخارج بصيغته والاستثناء بحكمة



لما قلنا فان كان مجهولاً يسقط في نفسه للشبهة الاولى  
ويوجب جهالة في العام للشبهة الثانية فدخل الشك  
في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك اذ قيل الخصيص  
كان معلوماً به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معلوماً به  
ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص  
معلومًا فللشبهة الاولى يصح تعليله لا يريد بقوله فلكل  
الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما صح  
ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ  
بالقياس بعض آخر افراد العام فان تعليل الناسخ  
على هذا الوجه لا يصح على ما ياتي في هذه الصفحة بل يريد  
انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو  
عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله  
خلاف الجبائي واذا صح تعليله لا يدري انه كم يخرج  
بالتعليل اي بالقياس وكم بقي تحت العام فيوجب  
جهالة فيما بقي تحت العام وللشبهة الثانية لا يصح تعليله

كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام  
فلا يسقط به الشبهة الثانية هو شبه الاستثناء حيث  
ان المخصص ينسخ المخصص غير داخل في حكم العام  
فلما هذا الشبهة لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح  
تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق الفناء  
من حيث انه يصح تعليله بصير الباقي تحت العام مجهولاً  
فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله بقي  
العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك  
في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه  
انه لما كان المذهب عنده وعند اكثر العلماء صحة تعليله  
فيجب ان يبطل العام عندهم بناء على زعمهم في صحة تعليله  
ولا تستدركهم بنعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلما  
هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل لا يخرج  
من ان يكون حجة لان مقتضى القياس تخصيصه بخص  
وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل



فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة وكل ما توجد  
العلة فيه يخص قياسا والافلا فلا يبطل العام بحال  
التقليل فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ  
اي لما ذكرنا ان تقليل المخصص صحيح فظهر هذا الحكم  
الفرق بين المخصص والمناسخ فانه لا يصح تقليل المناسخ  
الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في  
بعض آخر قياسا صورة ان يرد نص خاص حكمه مخالف  
لحكم العام ويكون ودوده من ارجاء عن ورو العام  
فانا نجعله ناسخا لمخصصا على ما سبق فان العام  
الذي ينسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لا القياس  
لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه وذاك لكن يختص  
ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وهنا  
مسائل من المذوع يناسب ذكرنا: في الاستثناء  
والنسخ والتخصيص فظهر الاستثناء ما اذا باع  
الحر والعبد ثمن او باع عبدين اذ هذا انحصار

من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار  
البيع بالحصه ابتداء ولان ما ليس ببيع يصير شرطا  
لقبول البيع فيفسد بالشرط الفاسد: ففي المسئلة  
الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء  
فان الاستثناء يمنع دخول المشتري في حكم صدر الكلام  
وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الوجاب مع ان  
صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة  
الثانية وهي اذا باع عبدين اذ هذا حقيقة الاستثناء  
موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع  
في الآخر لو جاز احدهما انه يصير البيع في الآخر بحقه  
من المثل المقابل وما وبيع بالحصه ابتداء باطل للجهالة  
وانا قلنا ابتداء لان البيع بالحصه بقاء صحيح كما بان في  
في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الآخر  
بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان يقول بالبر  
ببيع وهو حر او العبد المشتري يصير شرطا لقبول البيع



ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف فاحدهما  
قبل التسليم يعني العقد في الباقي حصته. فمن المسئلة  
تناسب النسخ فرج حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم  
كان داخل تحت البيع لكونه مات في يد البايع قبل التسليم  
انفسع البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ يتبدل  
بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الاخر مع انه يصير  
بيعا بلحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان  
الجمالة الطارئة لا تفسد. ونظير التخصيص باع عبدا  
بالف على انه بلخيار في احد مناصح ان علم محل الخيار  
وعنده لان البيع بالخيار يدخل في الاجاب لا الحكم  
فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا  
احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد  
منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء  
حق في الشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين  
حصة كل واحد عند ان خيفه رج. وبيان مناسبتها

التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء  
بحكم وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الاجاب  
والحكم على عرف فرج حيث انه داخل في الاجاب كون  
ردة بخيار الشرط يتبدل فيكون كالنسخ وفرج حيث  
انه غير داخل في الحكم يكون ردة بخيار الشرط بيان انه  
لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهتان  
يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء  
فلرعاية التبيين قلنا ان علم محل الخيار ومثله يصح  
البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها  
ان يكون محل الخيار ومثله معلومين كما اذا باع هذا  
وذلك بغير هذا بالف وذلك بالف صنفه واجدة  
على انه بلخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما  
لكن غنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع  
ان لا يكون شيء منهما معلوما فلورعينا كونه داخل  
في الاجاب يصح البيع في الصور الاربعة غاية ما في البنا



انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد  
البيع ولو رغبنا كونه غير داخل في الحكم بفسد البيع في الصور  
الاربعة اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما  
فلان قبول غير البيع يصير شرطا لقبول البيع واذا كان  
احدهما وكلامهما مجهولا فلهذه العلة ونجها لا المبيع  
او الثمن او كلاهما فاذا علم ان جهة النسخ توجب الصحة  
في الجميع وجهة الاستثناء توجب كفساد في الجميع  
فراعيها الثمين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه  
مجهولا لا يصح البيع لشيء الاستثناء واذا كان كل منهما  
يصح البيع رعاية لشيء النسخ ولم تعتبر هنا شبه الاستثناء  
حق بفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير  
شرطا لقبول البيع بخلافه اذا باع الحر والعبد بالمال  
صفقة واحدة وبين ثمن كل منهما حيث يفسد البيع عند  
التي خفيفة بيع لان الحر غير داخل في البيع أصلا فيصير  
كالا استثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا

لقبول البيع **فصل** في الفاظه وهي اما عام  
بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا  
اما ان يتناول المجموع كالرهنط والقوم وهو في معنى الجمع  
او كل واحد على سبيل الشمول نحو من ياتي في درهم او  
على سبيل البدل نحو من ياتي اوله درهم فابيعه وفي معنا  
يطلق على الثلاثة فصاعدا: فقوله يطلق على الثلاثة  
فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهنط  
على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى لا نهاية لافاذا  
فاذا اطلقت على عدد معين تدل على جميع افراد ذلك  
العدد للمعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا وعشرة  
عبيد مثلا فقال عبيدي احرار يعقوب جميع العبيد ليس  
المراد انه يحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا باين في معنى  
لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى  
فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى قد صفت  
قلوبكم وقوله عليه السلام الاثنان غافرتما جماعت



ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والثنائية  
والجمع ولا نزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيها  
اثنان وقوله قلوبكما يحاز كما يذكر الجمع للواحد والثنائية  
محمول على الوارثين وعلى منة تقدم الامام فانه اذا كان  
المقتدى واحدا يقوم على جنب الامام اما في الاثنين  
فضا عدا فالامام يتقدم واذا كان اثنين فضا عدا  
يتقدم الامام او على اجتماع الرقعة بعد قسوة الاسلام  
فانه لما كان الاسلام ضعيفا نوى النبي عليه السلام  
عزيزا سافر واحدا واثنان بقوله الواحد شيطان  
والثان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قسوة الاملا  
رخص في سفر اثنين وانما حملنا على احد هذه المعاني  
لئلا يخالفنا اجماع اهل العربية ولا نشتكهم بخوف فعلنا  
لانه مشترك بين الثنائية والجمع لانه المثنى جمع فانهم  
يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع وينفع على اثنين  
فعلم ان اثنين جمع فنقول فعلنا غير فخص بالجمع بل مشترك

بين الثنائية والجمع لانه المثنى جمع فيصح تخصيص  
الجمع بتعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلاثة والمراد تخصيص  
بالمستقل وما في معناه كالرهبان والقوم الى الثلاثة  
والمفرد بالجرح عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل  
وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا تزوج  
النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد  
والطائفة كالمفرد بهذا فستر ابن عباس في قوله تعالى  
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة منها اي من الفاظ  
العام الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لانه  
المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم  
الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للبعد  
الخارجي والذهني واما لاستغراق الجنس واما  
لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق  
ثم تعريف الطبيعة لانه اللفظ الذي يدخل عليه اللام  
دال على الماهية بدون اللام فحل اللام على الفائدة



لجديده اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة <sup>لجديده</sup>  
اما تعريف العهد واستغراق الجنس وتعريف العهد  
اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس  
خارجا او هذا فحل الدم على ذلك البعض اولى من حمله  
على جميع الافراد لان البعض يتقن واكمل محققا فاذ علم  
ذلك ففي الجمع المحلى بالدم لا يمكن حمله بطريق الحقيقة  
على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية  
للماهية فرجبت هي لكن يجعل عليها بطريق المجاز  
على ما ياتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم  
عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة  
الى هذا فعبر الاستغراق ولستم بقوله عليه السلام  
الائمة فريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله عليه  
في الخلافه وقال لانصارنا امير ومنكم امير تمسك  
ابوبكر رضي بقوله عليه السلام الائمة فريش ولم يكن احد  
ولصحة الاستثناء قال مشايخنا رحمه هذا الجمع

الجمع المحلى بالدم مجاز عن الجنس وبطلان الجمعية حق  
لو حلف لا تزوج النساء يحث بالواحدة ويراد الواحدة  
بقوله انما الصدقات للفقراء ولو اوصي بسوى لزيد  
والفقراء نصف بينهم وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء  
من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس <sup>لانه</sup>  
لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة  
يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة  
اما في قوله لا تزوج النساء فلفظ اليمين للمنع وتزوج  
جميع نساء الدنيا غير ممكن فتعديكون لغوا فقوله انما  
الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع  
فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف  
الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكاة فيبقى  
الجمعية فيه فرجبه ولو لم يحل بطل الدم اصلا اى اذا كان  
الدم لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس فرجبه  
لأن الجنس يدل على الكثرة تضمننا فعلى هذا الوجه <sup>اللام</sup>



معول ومعنى الجمعة باق فوجب ولولم يحل على هذا المعنى  
 وبقي الجمعة على حالها يبطل الدم بالكلية فحل على النقيض  
 الجنس وبطل الجمعة مروجاً ولي وهذا معنى كلام  
 فخر الاسلام في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار  
 لانا اذا ابقينا جميعاً فاحرف العهد اصلاً الى آخره  
 فعلم من هذه البحوث ان ما قالوا انه يحل على الجنس  
 بجاز مقيد بصور لا يمكن على العهد والاستغراق حتى  
 لو امكن يحل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فارث  
 علماء ناقلا لوانه لسلب العموم للعموم السلب فجعلوا الدم  
 لا يستغراق الجنس ولجميع المعرف بغير الدم نحو عبيدك  
احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر  
والاكش على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء  
كقوله تعالى لو كان فيما اهل الله لفسدتا والظنون  
حلوا الا على غير ومنها المفرد المحلى بالدم اذا لم يكن لهم  
كقوله ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا والستار

والسارقة الا ان تدل القرينة على انه تعريف لما هيته نحو  
 اكلنا الخبز وشربنا الماء وانما يحتاج تعريف لما هيته  
الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في الدم العهد ثم الاستغراق  
ثم تعريف لما هيته ومنها النكاح في موضع النفي لقوله  
قل من انزل الكتاب في جواب ما انزل الله على نبي من شيء  
وجاءت نفسك انتم قلوا ما انزل الله على نبي من شيء فلو لم يكن  
 هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الا بـ  
 الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به  
 موسى وكلمة التوحيد والنكر في موضع الشرط  
اذا كان متبعا عام في طرف النفي فان قل ان ضربت  
رجلا فلذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا  
اعلم ان اليمين اما للحل والمنع ففي قوله ان ضربت  
رجلا فعبد حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا  
فشرط البران لا يضرب احد من الرجال فيكون للسلب  
الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان



الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيًا لا يكون عامًا كقوله  
ان لم اضرب رجلاً فغبت حرثهناه اضرب رجلاً بشرط البر  
ضربا احدهم الرجال فيكون للإيجاب الجزئي وكذا النكرة  
الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلاً عامًا  
فلما انما ليس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من  
قوله معروف واغايده ان قوله تعالى ولعبد مؤمن  
على العموم لانه ذكره في معرض التعليل كقوله تعالى ولا تنكحوا  
المشركين يحقرون منوا ولكم عام واللام يكن العلة عامة  
لما صغ التعليل واغافلنا ان قوله ولعبد مؤمن عام لانه  
ذكر في معرض التعليل على عدم جواز النكاح بين المؤمن  
والمشرك وهذا الحكم عام ولو لم تكن العلة المذكورة  
دلالة على العموم لما صغ التعليل ولان النسبة <sup>المشتقة</sup> التي  
تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشترق  
لان قوله لا اجالس الا عامًا معناه الا رجلاً عامًا  
فيعم عموم العلة فان قوله لا اجالس الا عامًا عام

بعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلاً عامًا فان اظهرنا  
الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلاً عامًا  
كان عامًا ايضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة  
والمقيدة من اقسام الخاص قلنا خاص فوجه عام فوجه  
خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد  
عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة غيرهن  
المواضع خاص لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء  
نحو ان تدبوا بقر وتثبت واحد مجهول عند السامع  
اذا كان نفي الخبر ان خوريت رجلاً فاذا اعيدت نكره  
كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها  
لان الاصل في الادم العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك  
في الوجهين اى اذا اعيدت المعرفة نكره كان الثاني  
غيره ولو لم ياعيدت معرفة كان الثاني عين الاولى  
فالمعبر بتكرار الثاني ونعريفه قال ابن عباس رضي في قوله  
ان مع العسر يسرا الآية لن يغلب عسر يسرين والاصح



ان هذا تأكيد فان اقرب بالف مقيد بصك مرتين يجب  
 الف وان اقرب بمنكر ايجبا لكان عنده اي عند ايج  
 الا ان تجد مجلس فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله  
 كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصوا فرعون الرسول  
 اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تنك ان مع العسريرا  
 اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي  
 تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقرب بالف مقيد بصك  
 ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لرواية لهذا وينبغي  
 ان يجبا لكان عند ايج رجم ومنها اي وهي نكرة  
 نعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو جر  
 فضرهم عتقوا وان قال اي عبيدي ضربته لا يعطف  
 الا واحد فالاولان في الاول وصفه بالضرب فصار  
 عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق  
 من جهة الخواتم في الاول وصفه بالضاربة وفي الثاني  
 بالمضروبة وهنا فرق آخر وهو ان ايتا لا يتناول

الا الواحد المنكر ففي الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك  
 فهو جر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا  
 بضره مع قطع النظر عن الغير فيعقب كل واحد باعتبار  
 انه منفرد في لا يتصل الوحدة ولو لم يثبت هذا  
 اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض بطل  
 اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي  
 ضربه يثبت الواحد ويختص به الفاعل اذ هنا يكون  
 التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايتا  
 اهاب ديع فقد ظهر هذا نظير الاول فان طهارة  
 متعلقة بدبا عنه من غير ان يكون له فاعل معين يمكن  
 منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اي خير زيد  
 هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب  
 ممكن قلنا فلا يتكمن من كل واحد بل كل واحد  
 لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في  
 ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تنك ومنهم من يتبع



اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد ببعض مخصوص من المثلث  
ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل وان  
ابي سفيان فهو امر فان قال من سأل عن عبيدي عتقه فهو  
فتا واعتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه  
فتاء الكل يعتق الكل عند ما علم بكلمة العموم ومن  
البيان وعند ابي حنيفة مع بعضهم الا واحدا لان من  
للتبويض اذا دخل على ذي بقا ضحا في كل من هذا الجن  
ولان متيقن اي البعض متيقن لان من اذا كانت  
للتبويض فظاهر وان كان للبيان فالبعث مراد فائدة  
البعض متيقنة وازادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم  
والتبويض وفي المسئلة الاولى هذا مراد لان عتق  
كل معلق بسببته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد  
بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره  
بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبويض فتاء  
من شئت فان المخاطبان تاء الكل فتية الكل بجمعة

فيه فيبطل التبويض وهذا الفرق والفرق الآخر في اي  
ما تفرقت به ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار  
لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حره فولد  
غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلق  
نفسك من ثلث ما شئت بطلاق ما دونها وعند ما ثلثا  
وقدر وجهها ومنها كل وجميع وهما محتملان في عموم  
ما دخل عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل  
الكل على النكحة فلهوم الافراد وان دخل على المعرفة فلهوم  
قالوا عموم على سبيل الافراد اي يراد كل واحد مع قطع  
النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكحة فان قال  
كل من دخل هذا الحصن اوله فله كذا فدخل عشرة معا  
يستحق كل واحد في كل فرد قطع النظر عن غيره  
فكل اول بالنسبة الى المخلف بخلاف من دخل وهنا  
فرق آخر وهو ان من دخل ولا عام على سبيل البدل  
فاذا اضاف الكل اليه اقضى عموم آخر لئلا يلغى



العموم في الاول فيقدر الاول: وهذا الفرق قد تردد  
بدايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق  
بالنسبة الى كل واحد من هو غير ففي قوله من دخل هذا  
الحصن او لا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو  
معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اوله فلفظ كل  
دخل على قوله من دخل اوله فاقضى التعدد في المضاف  
اليه وهو من دخل اوله فلا يمكن حمل الاول على معناه  
الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد مفاه  
المجازي وهو السابق بالنسبة الى المخالف وجميع  
عمومه على سبيل الاجتماع فان كل جميع من دخل هذا الحصن  
اوله فله كذا فدخل عشرة فلم يفل واحد وان دخلوا  
فرادي يستحق الاول فيصير مستغارا لكل كذا ذكر  
فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة  
والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفاق الدخول على سبيل الاجتماع  
يحمل على الحقيقة وان اتفاق فرادي يحمل على المجاز لانه

في حالة التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا واردة كل  
واحد منهما معينا تنا في ارادة الآخر فاقول معنى قوله  
انه مستغار لكل ان الكل الافرادي يدل على امرين  
احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول  
واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا  
يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فلهذا يراد الامر الاول  
حق يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر  
ولا يراد المعنى الحقيقي ولو الامر الثاني حق ولو دخل  
جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلا  
للتعريض ولحق على دخول الحصن اوله فيجب ان يستحق  
السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع  
لانه اذا قدم الاول على الدخول فتختلف غير على الحقيقة  
لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقريب  
والله على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي  
وايضا الدليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد



في الجماعة نقلنا ما قبل الكلام دل على ان الحق في نفسه  
واحد فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق  
النقل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا  
او مجتمعا يتحقق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا  
ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز و  
هذا بحث في غاية التدقيق. مسألة حكاية الفعل  
لا تهم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو  
صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى  
المشرك فيناقل فان تنجح بعض المعاني فذلك ثابت  
النساي والحكم في البعض ثبت بفعله عليه السلام  
وفي البعض الآخر بالقياس. فالتشافي قد لا يجوز  
الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة  
ويحمل فعله عليه السلام على النقل ونحن نقول لما ثبت  
جواز البعض بفعله عليه السلام والنساي بين الفرض  
والنقل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت

المجاز في البعض آخر قياسا. واما نحو فصول الشفعة  
للمجاز فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى  
ولان المجاز عام. جواب اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل  
لما لم يتم فاروى لانه عليه السلام فصول الشفعة للمجاز  
لا يدل على ثبوت الشفعة للمجاز الذي لا يكون شريكا فانما  
انتهى هذا ليس في حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى  
فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للمجاز  
ولئن سلمنا ان هذا حكاية الفعل لكن المجاز عام لان الكلام  
لا يستغرق الجس لعدم المعهود فصار كانه في فصول  
بالشفعة لكل جار. مسألة اللفظ الذي ورد بعد  
او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون وقع اما  
ان يخرج الجواب قطعا او الظاهر ان جواب مع احتماله  
لا يتدأ او بالعكس. اي الظاهر انه ابتداء كلام  
مع احتمال الجواب. نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او  
اكان لي عليك كذا فيقول نعم. هذا نظير غير المستقل



وتسمى فتجدونها ما عرفتم هذا نظير المستقل الذي  
هو جواب قطعا ونحوه ان نفذ معي فقال ان تعديت هكذا  
من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب  
وهو ان تعديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا  
نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احوال الجواب  
ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظيرهم واحد ففي النادرة  
الاولى يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابداء عندنا  
حمل الزيادة على الدفاعة ولو قال غيب الجواب  
صدق ديانته وعند الشافعي يحمل على الجواب وهذا  
ما قيل ان الاجرة لغوم اللفظ لا لخصوص السبب  
عندنا فان الصحابة وفيهم من تسكوا بالعواقب الواردة  
في حوادث خاصة **فصل** حكم المطلق المجيء  
على الطلوع كان المقيد على تقيده فاذا وردا اي  
المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على  
المقيد الا في مثل قوله اعتق رقية كافرة فالاعتناق

يتقيد بالموثقة اي لا في كل موضع يكون الحكم ان المذكور  
مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور بوجوب  
تقيده الآخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب  
الاعتناق والثاني نفى عليك الكافرة وهما مختلفان  
لكن نفى عليك الكافرة يستلزم نفى اعتناقها ضرورة ان  
ايجاب الاعتناق يستلزم ايجاب الفيلك ونفي اللازم  
يستلزم نفى الملزوم فصار كقوله تعتق رقية كافرة  
ثم هذا اوجب تقيده الاول اي ايجاب الاعتناق  
بالموثقة وان اختلف اي الحكم فان اختلفت الحادثة  
ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند  
الشافعي على جعل سواء اقضى القياس او لا  
بعضهم زادوا ان اقضى القياس اي بعض اصحاب  
الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقضى القياس على  
عليه وان اختلفت اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا  
فان دخل على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبيد



وَادَّوَعَ عَنْ كُلِّ حَرْوٍ عَبْدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ. أَيْ دَخَلَ النَّصْرُ  
الْمَطْلُوقَ وَالْمَقِيدَ عَلَى السَّبَبِ فَإِنَّ الرِّاسَ سَبَبًا لُجُوبِ صِدْقِ  
الْفَطْرِ وَقَدْ وَرَدَ نَصَانُ يَدُلُّ أَحَدَهُمَا عَلَى الرِّاسِ الْمَطْلُوقِ  
سَبَبٌ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَدَّوَعَ عَنْ كُلِّ حَرْوٍ عَبْدٌ  
وَيَدُلُّ الْآخَرُ عَلَى أَنَّ الرِّاسَ الْمُسْلِمَ سَبَبٌ وَهُوَ قَوْلُهُ عَمَّ  
أَدَّوَعَ عَنْ كُلِّ حَرْوٍ عَبْدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ. لَمْ يَجْعَلْ عِنْدَنَا بَعْضَ  
الْعَمَلِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِذْ لَا تَنَافٍ فِي الدُّبَابِ. أَيْ يَكُونُ  
أَنْ يَكُونَ الْمَطْلُوقُ سَبَبًا وَالْمَقِيدُ سَبَبًا. خَالَفَ قَالَهُ  
أَيْ الشَّافِعِيُّ وَهُوَ يَتَعَلَّقُ بِقَوْلِهِ لَمْ يَجْعَلْ عِنْدَنَا. وَابْتَغَى خَلَا  
أَيْ الْمَطْلُوقَ وَالْمَقِيدَ. عَلَى الْحُكْمِ. فِي خُصُوصَةِ اتِّخَاذِ الْحَادِثَةِ  
نَحْوِ فُضْيَامِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مَعَ قِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ وَهُوَ  
ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ مُتَابِعَاتٍ. فَإِنَّ الْحُكْمَ وَجُوبَ صَوْمِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ  
مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدٍ بِالتَّابِعِ وَفِي قِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ الْحُكْمُ  
وَجُوبَ صَوْمِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَابِعَاتٍ. يَجْعَلُ بِالْإِتِّفَاقِ  
لَا مُتَنَاعَ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا. فَإِنَّ الْمَطْلُوقَ يُوْجِبُ اجْتِرَاءَ غَيْرِ

غَيْرِ التَّابِعِ وَالْمَقِيدَ يُوْجِبُ عِلْمَ اجْتِرَاءِهِ. هَذَا إِذَا كَانَ  
الْحُكْمُ مُشْتَبِهًا فَإِنْ كَانَ مُتَّفِقًا نَحْوَ لَوْ تَعْتَقُ رَقَبَةً وَلَا تَعْتَقُ  
رَقَبَةً كَافَّةً لَمْ يَجْعَلْ اتِّفَاقًا فَلَا يَتَعْتَقُ أَصْلًا. إِنَّ الْمَطْلُوقَ  
سَاكِنٌ وَالْمَقِيدُ نَاطِقٌ فَكَانَ أَوَّلِي. فَتَقُولُ فِي جَوَابِهِ  
نَعَمْ إِنَّ الْمَقِيدَ أَوَّلِي لَكِنْ إِذَا تَعَارَفَا رِضًا وَلَا تَعَارَفَا لَا  
فِي اتِّخَاذِ الْحَادِثَةِ وَالْحُكْمُ كَمَا فِي ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَابِعَاتٍ  
وَلَوْ أَنَّ الْقَيْدَ زِيَادَةٌ وَصِفٌ يَجْرِي بِجَرَى الشَّرْطِ فَيُوجِبُ  
النَّفْيَ فِي الْمَنْصُوصِ وَفِي نَظِيرٍ كَالْكَقَارَاتِ مَثَلًا  
فَإِنَّهَا جَسَدٌ وَاحِدٌ. دَلِيلٌ عَلَى الْمَذْهَبِ الْآخَرِ وَهُوَ  
أَنَّهُ يَجْعَلُ لِنَفْسِ الْقِيَاسِ وَحَاصِلُهُ أَنَّ التَّقْيِيدَ يَكُونُ  
كَالتَّخْصِصِ بِالشَّرْطِ وَالتَّخْصِصُ بِالشَّرْطِ يُوْجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ  
عَمَّا عَدَاهُ عَنْهُ. وَذَلِكَ النَّفْيُ لِمَا كَانَ مَدْلُولَ النَّصْرِ  
الْمَقِيدَ كَانَ حُكْمًا سَرْعِيًّا قَبِلَ النَّفْيَ فِي الْمَنْصُوصِ وَفِي  
نَظِيرٍ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ. وَلَنَا قَوْلُهُ تَعَالَى لَا تَسْأَلُوا  
عَنْ أَمْثَلِ أَنْ تَنْبَذَكُمْ نُسُوكُمْ. فَهَذِهِ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ



المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لغير التقييد  
بوجوب التعليل والمساءة كما في بقية بناس ق  
قال ابن عباس أما بهم الله واتبعوا ما بين الله  
أي انزكوه على إيمانهم والمطلق بهم بالنسبة إلى المقيد  
المعنيين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا  
أهملات النساء بالدخول الوارد في الباب والأعمال  
الدليل واجب أمكن فيجعل لكل واحد في نوره إلا  
أن لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة ولحكم هذه الدلائل  
نفي المذهب الأول وهو المحل مطلقا فإن شرع في  
نفي المذهب الثاني وهو المحل إن اقتضى القياس بقوله  
والنفي في المقيس عليه بناء على عدم الأصلي فكيف  
يعزى فإنهم قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول هو  
عدم أصلي فإن قوله في كفارة القتل فنجبر رتبة  
مؤمنة يدل على إيجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكفاية  
أصله والأصل عدم اجراء فنجبر رتبة عن كفارة القتل

وقد ثبت اجراء المؤمنة بالنص في عدم اجراء الكفرة  
على عدم الأصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بدليا  
من كون المعزى حكما شرعيا وتوضيح ان عدم أصلي  
الأول عدم اجراء ما لا يكون نجس رتبة لعدم اجراء  
الصلاة والصوم وغيرها والثاني عدم اجراء ما  
يكون نجس رتبة غير مؤمنة والقسم الأول عدم أصلي  
بل خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي  
حكم شرعي وعندنا عدم أصلي بناء على ان الخصم يصح  
والعندنا على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك  
الوصف فانه لما قال فنجبر رتبة لم يقل مؤمنة  
لجان نجس الكافة فلما قال مؤمنة لنم منه نفى نجس  
الكافة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا  
ونحن نقول واجب نجس المؤمنة ابتداء وهو ما كتبت  
عن الكافة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير فصدق  
الكلام موقوف على الآخر ويبين حكم الصدر بعد الكلام



بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون إيجاب الرقبة ثم  
 نفى الكافة لإيجاب الرقبة المؤمنة ابتداءً فتكون الكافة  
 باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول من الأقسام  
 وشرط القياس أن يكون المعدي حكماً شرعياً ادعاءً  
 أصلياً. ولا يمكن أن يعدي القيد فيثبت لعدم ضمان.  
 جواباً لـ شكال مقدّر وهو أن يقال نحن نعدي القيد  
 بموجب شرعي لأنه ثابت بالنص فيثبت عدم اجراء الكافة  
 ضماناً لا أنا نعدي هذا العدم قصداً ومثل هذا يجوز في القياس  
 فنحسب بقولنا لا تلب القيد وهو قيد الإيمان مثلاً. يدل على  
الاثبات في المقيد أي يدل على اثبات الحكم وهو الإجزاء في  
 تحرير رقبة بوجوده قيد الإيمان. والنفى في غيره أي على نفى  
 الحكم وهو نفى الإجزاء في الرقبة الكافة فيثبت أن القيد  
 يدل على هذين الأمرين. والأول وهو اجراء المؤمنة حال  
 في المقيدين وهو كفارة اليمين. بالنص المطلق وهو قوله  
 أو تحرير رقبة. فلا يقيد بعينه في أي القيد في الثاني

فقط ففقيه القيد نفية العدم بعينها. أي بعين نفية  
 العدم. وإن كانت غيرها فهو مقصودة منها. أي وإن كانت  
 نفية القيد غير نفية العدم ففقيه العدم مقصودة  
 من نفية القيد وحاصل هذا الكلام أن نفية القيد هي  
 عين نفية العدم وإن سلم أن مفهوم نفية القيد غير  
 مفهوم نفية العدم ففقيه العدم مقصودة من نفية  
 القيد بطل قوله نحن نعدي القيد فيثبت لعدم ضماناً  
 بل العدم يثبت قصداً وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس  
 فيكون أي نفية القيد. لإثبات ما ليس بحكم شرعي وهو  
 عدم اجراء الكافة فانه عدم أصلي. وابطال الحكم الشرعي  
 وهو اجراء الرقبة الكافة في كفارة اليمين الذي دل  
 عليه المطلق. وهو قوله تكا في كفارة اليمين أو تحرير رقبة  
 وكيف يقاس به ورود النص. فان شرط القياس أن لا يكون  
 في المقيدين نص دل على حكم المعدي أو على عدمه. وليس  
 حمل المطلق على المقيد كخصيص العام كما زعموا يجوز





بالقياس بحواب عما ذكره في المحصول على جواز حمل المطلق  
على المقيدان انقضى القياس حله وهوان دلالة العامة  
على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العامة  
على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها اضمينية والعامة  
يخص بالقياس باقفاق بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق  
بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس  
مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا  
اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا يثبت القيد ابتداء  
بالقياس لانه قيد او ادب بالقياس ثم بالقياس فيصير  
القياس هنا مبطلا للنقض فالحاصل ان العام لا يخص  
بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص او لا بد  
قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق  
بنقض ولا حتى يقيدنا بالقياس بل بخلاف في تقييده  
ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العامة وقد قام  
الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر

لما ذكر الحكم الكلي وهوان تقييد المطلق بالقياس ثم كبح  
تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها ما يغا آخر يمنع  
القياس وهوان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ايشنط  
في كفارة اليمين ولا يشترط فساد وند فان تعلبط  
الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال انتم قديم الرتبة  
بالسامة هذا اشكال اوردته علينا في المحصول وهو  
انكم قديم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق  
لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رتبة وهو فائت حبر  
المنفعة وهذا ما قال علماء وانا ان المطلق ينصرف الى  
الكامل فيما يطلق عليه هذا الرسم كالماء المطلق لا ينصرف  
الى الماء الورد فلا يكون حله على الكامل تقييدا ولا يقال  
انتم قديم قوله عليهم في خمس من الدبل زكاة بقوله في خمس  
من الدبل السامة زكاة مع انهما في السبب والمذهب  
عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وانما نحن للحادثة  
اذا دخل على السبب كما في صدقة الفطر وقوله





قوله واستشهدوا إذا بآيهم بقوله واستشهدوا ذوق  
عدل منكم مع انما في حادتين قال الله تعالى اذا بلغن  
اجلهم فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف و  
استشهدوا ذوق عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين  
بقوله لان قيدا لا سامدا غايب بقوله ليس في العوامل  
والحوامل والعلاقة صدقة والعدالة بقوله تعالى  
ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا ان تصيبوا **فصل**  
حكم المشترك التام حتى يتبع احد معانيه ولا يستعمل في  
في اكثر من معنى واحد حقيقة لانه لم يوضع للمجموع  
اعلم ان الواضع لا يخاف ان وضع المشترك لكل واحد  
من المعنيين بدون الآخر وكل واحد منهما مع الآخر  
للمجموع او كل منهما مطلقا فان كان الاول لا يجوز ان يوضع  
به احد مع الآخر والثاني غير واقع لان الواضع لم  
للمجموع واللم يوضع استعماله في احدهما بدون الآخر بغير  
الحقيقة لكن هذا اصح انفاقا وايضا على تقدير الوقوع

يكون استعمال استعماله في احد المعنيين وان وجد الاول  
والثالث ثبت المتعدي لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى  
فكل وضع يوجب ان يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضع  
له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فانما  
كل من الموضعين ينال في اعتبارا لآخر ومن عرف به  
وقوع الاشتراك لا يخفى عليه شاع استعمال اللفظ  
في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ذكرنا  
ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان هو  
للمجموع ووضع للمجموع مشتقا على التقديرين المذكورين  
فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا يجازي استعماله  
للمجموع بغير الحقيقة والجان فان اللفظ ان استعماله في اكثر  
من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواضح  
مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز  
فان قيل يصلون على النبي اذية والصلوة في الله تعالى  
رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق



الكلام لإيجاب الأقداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من  
الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات  
لا يجب الوضع اعلم ان المحوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله  
وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله رحمة  
ومن الملائكة استغفار وقد وردوا على هذه الآية فقلنا  
اشكالاً فاسداً وهوان هذا البصر المتعارف فان الفعل  
متعدد لتعدد الضام فكانه كثر لفظ يصلّى واجابوا  
عن هذا ان التعدد بحسب المعنى بحسب اللفظ لعدم  
الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال فقلنا فاسداً لنا  
لا يجوز في مثل هذه الصورة اى في صورة تعدد الضام  
ايضا فيكون الآية من المتعارف فيه والجواب الصحيح لنا  
ان في الآية لم يوجد استعمال اسم المشترك في اكثر من معن  
واحد لان سياق الآية لإيجاب الأقداء المؤمنين بالله  
وملائكته في الصلوة على النبي عليهم فلا بد من اتحاد معنى  
الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي عليهم

50  
والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين آمنوا ادعوا له  
لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد  
معنى الصلوة سواء كان معن حقيقياً او معن مجازياً  
اما الحقيقى فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعوا  
ذاته بايصال الخير الى النبي عليهم ثم قرئوا من هذا الداء  
الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد  
هذا المعنى لان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله  
يحبهم ويحبون ان المحبة لله ايصال الثواب ومن العبد  
الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة فحيثا لوضع  
بل المراد انه اراد بالمحبة لازمة لها واللازم من الله تعالى  
ذاك ومن العبد هذا واما المجازى فكان ارادة الخير  
ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى  
لجل اختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا من باب  
الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى  
باعتبار اختلاف المسند اليهم منه ان معناه واحد لكنه



يختلف حسب الموصوف لادان معناه مختلف وضعاً وهذا  
جواب حسن تفرقت به ونسكوا ايضاً بقوله تعالى الم تر ان الله  
يجعل له في السموات ومن في الارض آية حيث نسب  
السجود الى العقلاء وغيرهم كالبحر والدواب فما شبي<sup>ه</sup> الى  
العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض  
وانسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان  
قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب  
الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد  
الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل للجميع  
الناس اقول تستكم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد  
بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكرنا ان الانقياد شامل  
لجميع الناس باطل لان الكفار لاسيما المتكبرين منهم لم يسم  
الانقياد اصلاً وايضاً لا بعد ان يراد بالسجود وضع  
الراس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالة الجهادية  
الا من يحكم باستحالة السجود من الجاهلات والسفهاء

من الجوارح والاعضاء يوم القيامة مع ان محكم التنزيل  
ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع يسبح الحيوق  
قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبحهم يحق ان المراد هو  
حقيقة السجود لا الدلالة على وحدانية الله فان قوله تعالى  
لا يفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الراس خضوعاً  
لله تعالى غير ممنوع من الجادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر  
خوارق العادات التقسيم الثاني في استعمال اللفظ  
في المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي  
والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة  
اي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول  
الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه فرجحت الشرع  
وفي المنقول عند فرجحت اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة  
لانه بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى  
اما مجازاً واقفاً على انه من خطا العوام وان استعمل في  
لعلاقة بينهما فجاز اي وان استعمل في غير ما وضع له



سواء كان من حيث اللغة او غيرها فجاز بلحيثية التي يكون  
بها غير وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى  
الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ  
الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد  
لكن في هاتين ولا لعل قد مر رجل وهو حقيقة ايضا  
للموضع الجديد فاستقال اللفظ في غير وضع له لعل قد  
يكون وضعاً فالمرجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب  
الوضع الثاني واما المنقول منه ما غلب في معنى مجازي  
للموضوع له الاول حتى هو الاول وهو حقيقة في الاول  
مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة  
في الثاني مجاز في الاول من حيث الناقل وهو ما الشرع  
او العرف والاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع  
له حتى هو الباقي كالعادة مثلاً من حيث اللغة اطلاقها  
على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به الدابة  
بالفرس مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما بين

على الارض صارت مجازا اذا ريد بها غير ما وضعت له  
وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف  
صارت كافها موضوعاً له ابتداء لانها لما خصت به  
فكانت لم يراع المعنى فصارت اسماً فظهر ان اعتبار  
المعنى الاول فيه وهو ما يدب ليس لصحة اطلاق اي  
المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويزاد بالمعنى  
الاول افراد التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة  
فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على  
كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا لعل اطلاق اي المنقول  
على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس  
كما في الجاز فان في الجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو  
المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه  
لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل يرجع  
هذا الاسم الى غير اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول  
انما هو لتجسيم هذا الاسم على غير من الاسماء في تخصيص



بالمعنى الثاني اى تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد  
بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر <sup>المناسبة</sup>  
كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالقارورة والحجر واعتبار  
المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة <sup>والاولوية</sup>  
لاصحة الاطلاق والاذن ان يسمى اللزوم قارورة  
فهذا السطر لا يجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر  
الاشياء تخرى لمعنى خامرة العقل فان معنى الخامة ليس  
مراعى في تخرى لصحة الاطلاق تخرى على كل ما يوجد فيه الخامة  
بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع <sup>المعنى</sup> لهذا  
لفظا مناسباً له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف  
يديم لم تزل اقدم من سوغ القياس في اللغة اللفظية  
عنه فيطلق السد على كل ما يوجد فيه الشجاعة مجازاً بجملة  
الدابة والصلوة اعلم ان اعتبار المعنى الاول  
في الجاناما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه  
لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول

لصحة الاطلاق فيصح اطلاق السد على كل ما يوجد فيه  
الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد  
فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعاً على  
دعاء ويثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها  
صار مجازاً والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة  
ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث  
لا يستثنى المراد فصح والاكناية والحقيقة التي لم تخرى  
صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازى كناية  
والمجاز الغالب لا يستعمل صريح وغير الغالب كناية  
اعلم ان الصريح والاكناية اللذين هما قسمي الحقيقة صريح  
وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسمي المجاز صريح  
وكناية في المعنى المجازى وعند علماء البيان الكناية  
لفظ يقصد بعناه معنى ثان ملزوم له اى بعناه الموضوع  
له وهي لونا في ارادة الموضوع لدانها استعملت  
فيه لكن قصد به معنى آخر كما في طويل الخمار فانه استعمل



في الموضوع له كمن المقصود والغرض من طول الجاز طويل  
القائمة وطول القائمة ملزوم لطول الجاز تختلف المجاز  
فانه استعمال في غير وضع له فينا في ارادة الموضوع له  
ثم كل من الحقيقة والمجاز ما في المفرد وقد مر تعريفهما واما  
في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده  
فالنسبة حقيقية وان نسب الى غيره لملا بسببه بالفعل  
والمنسوبة اليه فالنسبة مجازية تسمى بنسبة البعل  
فقول عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا ان  
هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو  
فاعل عنده حتى لو قال الموحدا بنسبة البعل يكون  
الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان  
الدهري بنسبة البعل فقد اسند الفعل الى ما هو  
فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان البعل ليس فاعلا  
في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل  
جاء في زيد نفسه يريد معنى الحقيقة والحال انه لم يبح

وكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده  
ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الجازية  
والكاذب **فصل** هذا الفصل في انواع  
ملاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة  
لكنني اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي  
اذا اطلقت لفظا على معنى هذا يشمل اطلاق اللفظ  
على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى  
وكان ينبغي ان يقول فان اردت عين الموضوع له  
لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو  
المجازات فقال واردة غير الموضوع له فالمعنى  
الحقيقي ان حصل له اي لذكر المعنى بالفعل في بعض  
الامكان فجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يكون المراد  
ببعض الزمان الزمان المتمايز للزمان الذي وضع  
لفظ المحصول فيه وانما لم يقيد في المتن ببعض الامكان  
بهذا القيد المتمايز لان التقدير استعمال اللفظ في غير



الموضوع له مع ان الموضوع الحقيقي حاصل لذلك المستحق فاني  
ان كان الحصول حين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ  
مستعمدا فواضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه  
او بالقوة فجاز بالقوة كالمسكر لجزأ ربيقت وان لم يحصل  
له اصلا اي لا بالقوة ولا بالقوة فلا بد وان زيد معنى  
لانما المعناه الوضعي ذهنا اي ينتقل الذهن من الوضعي  
اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من  
تصوره تصور كالبصير اذا اطلق على ادعي وكالفانط  
وهو اي اللازم الذهني اما ذهني محض ان لم يكن بينهما  
لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابلة كما يطلق  
البصير على ادعي ومنضم الى العرفي اكل بينهما لزوم  
في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالفانط فانه  
لما وقع في العرف قضاء حاجة في المكان المطابق حصل  
بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهني  
من المحل الى الحال فيكون ذهنا منضم الى العرفي او

او لخارجي اي يكون الذهني منضم الى الخارجي ان كان  
بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الحقيقة  
فصار اللزوم لخارجي فمبين عرفيا وحقيقيا فاني الاول  
عرفيا والثاني خارجيا. وحيد اي اذا كان اللزوم  
الذهني منضم الى العرفي او لخارجي اما ان يكون احدا  
جزء الآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع  
للوحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة  
للعبد نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف  
على قوله جزء آخر ومع اما ان لا يكون اللازم صفة  
للزوم وهو اي اللزوم اما الحصول احدهما في الآخر كقوله  
اسم المحل على الحال وبالعكس واما سببية كاطلاق اسم  
السبب على المسبب بخور عينا الغيث اي النبت وبالعكس  
كقوله تنشا وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحمل  
العكس ايضا اي قوله وينزل لكم من السماء رزقا  
يحمل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الرزق



سبب غائي للمطروقات بالشرطية كقولهم وما كان الله  
ليضيع إيمانكم أي صلواتكم هذا نظر إطلاق اسم الشرط على  
المشروط وكما لعلم على المعلوم نظير إطلاق إطلاق  
المشروط على الشرط أو يكون صفة وسواء استعانة  
وشروطها أن يكون الوصف بينا كالسد يراد به لفهمه وهو  
الشجاع فيطلق على زيد باعتبار أنه شجاع وإذا عرفت  
أن معنى الجان على إطلاق اسم الم لازم على اللازم الم لازم  
أصل واللازم فرع وإذا كانت الأصلية والفرعية من  
الطرفين كالعلم مع المعلول الذي هو علم غائتها  
وكما الجزء مع الكل فإن الجزء يقع لكل أي بالنسبة إلى اللفظ  
الموضوع لكل فإن الجزء يفهم من هذا اللفظ بتعبير الكل  
فيصح أن يطلق هذا أفراد بجزء الموضوع له والكل  
محتاج إلى الجزء فيكون الجزء أصاد فيصح أن يراد الكل  
باللفظ الموضوع للجزء فأطلاق الكل على الجزء مطرد  
وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل

كالرقبة والرأس مثلا فان الإنسان لا يوجد بدون الرقبة  
والرأس أما إطلاق اليد وراحة الإنسان فلا يجوز  
وكما محل فانه أصل بالنسبة إلى الحال لا يحتاج الحال إلى المحل  
وأيضا على العكس إذا كان المقصود هو الحال كالماء و  
الكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول هو  
فيه وهو أعم من حلول العرض في الجوهر وأعلم أن التصادف  
المذكورة إذا وجدت من حيث الشرع تصالح علاقة للجوار  
أيضا كما لا يتصل في معنى المشروع كيف شرع يصالح علاقة  
للاستغارة أي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع  
والجارية والوصية وغيرها أن هذه التصرفات على أي  
وجه شرع فالبيع عقد شرع لتقليد المال بالمال والجارية  
سرعت لتقليد المنفعة بالمال فإذا حصل اشتراك نصرت  
في هذا المعنى يصح استعارة أحدهما للآخر كما لو صنف  
الدرت فان كلا منهما استخلاف بعد الموت إذا حصل  
الفراغ من حق الجارية كالتجهيز والدين فالأصل أنه يشترط



للاستعانة في غير الشرعيات اللازم البين فكذا في الشرع  
 واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن  
 مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصور ما تصور  
 وكالسببية عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع  
 ككاحه عليه ان عقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت ملك  
 الرقبة والنكاح ملك المنفعة وذلك اي ملك الرقبة سبب  
 لهذا اي ملك المنفعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة  
 واريد به ملك المنفعة وكذا نكاح غيره عندنا اي نكاح غير  
 البوعم ان عقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المتكوحة  
 حرة حتى لو كانت امه يثبت الهبة وعند الشافعي لا ينفق  
 الا بلفظ النكاح والزوج لقوله تع خالصة لك ولادته  
 عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنكاح وعدم انقطاع النسب  
 والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والابتلاع  
 بينهما واستداد كل منهما في المعيشة بالآخر الى غير ذلك  
 مما يطول تعدادها وغير هذين اللفظين اي غير لفظ النكاح

والرفق قاصر في الدلالة عليها اي على المصالح المذكورة  
 قلنا الخلو في الحكم وهو عدم وجوبها لغير صحة النكاح  
 بلفظ الهبة مع عدم المهر بخصوصه لك اما في غير البوعم  
 فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم اننا  
 احلنا لنا زواجنا خال كونها خالصة لك اي لا تحل  
 ازواج البوعم لاحد غيره كما قال الله تع وان واجهاتهم  
 لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضر الرسالة وايضا  
 ملك الامور اي المصالح المذكورة نكاح وفروع ونكح  
 النكاح لملكها اي الزوج على الزوجة حتى يلزم  
 عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيد اذ هو المالك  
 اي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان  
 المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد  
 الزوج خاصة واذا كان المهر عليه والطلاق بيد علم  
 ان وضع النكاح لملكها اي عليها واذا صبح بلفظين لا بد  
 على الملك لغة فاولي ان يصح بلفظ بدل عليه وانما يصح



اي بلفظ النكاح والتزويج لانها صار عليين بهذا العقد  
جوابا لشكال وهو ان يقال لما قلنا ان النكاح والتزويج  
لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاما  
بانه انما يصح بهما لانها صار عليين لهذا العقد ولا يجب  
في الاعلام رعاية المعق للنفقة وكذا ينبغي ان لا يصح  
بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع للملك  
الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المنفعة والجملة عطف على  
قوله وكذا نكاح غيره عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس  
ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اي ينبغي  
ان يصح اطلاق اسم النكاح واردة البيع او الهبة بطريق  
اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع للملك المنفعة  
فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اي انما يصح  
اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان اي السبب علما  
شرعت الحكم اي لانك المسبب اي يكون المقصود من بيع  
السبب في كل المسبب كاي بيع للملك فان الملك يصير كالعلة الفاعلة

له فان قال ان ملكك عبدا فهو حر او قال ان اشتريت  
فتراه منفردا يعتق في الثاني لا الاول رجل قال  
ان ملكك عبدا فهو حر فتشري نصف عبدا ثم باعته ثم شري  
النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط  
وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يصح  
بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فتشري  
نصف عبدا ثم باعته ثم شري النصف الآخر يعتق هذا النصف  
لانه بعد شراء النصف الآخر يوصف براءة العبد يقال  
عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفة  
المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشتقة  
على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف  
انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فيجوز  
لقوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية  
ولفظ المشتري في هذا القيل فانه بعد الفاعل في الشيء  
يبقى شريبا عرفا فصار منقول عرفيا اما لفظ المالك



فلا يطلق بعد ذلك والملك عرفا ففي قوله ان ملكك يراد الحقيقة  
اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية  
والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود  
التي تأتي وفي قوله فان قال غيبت باحدا الآخر قصد  
الاقضاء فيما فيه تحقيق يعنى في صورة ان ملكك عبد  
فهو حر ان قل غيبت بالملك الشراء بطريق طلاق المسمي  
على السبب صدق قد يانه وقضاء لست العبد لا يفتقر في  
قوله ان ملكك ويعتق في قوله ان اشتريت صدق عفا هو  
اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال غيبت بالشراء  
الملك بطريق طلاق اسم السبب على السبب صدق ديانة  
لاقضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا هذا  
الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فلا يكره  
اي لا يصح اطلاق اسم السبب على السبب على ما قلنا وهو  
قوله فاذا كان الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز  
من الطرفين الى آخره فانه قد فهم من انه اذا لم يكن الاصلية

والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والملك  
بالسبب المحض لا يفتقر اليه ولا يكون شرعية لاجله كملك الرقبة  
اذ ليس شرعية لاجل حصول ملك المتعة لانه ملك الرقبة مشروع  
مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاختار الرضاغ ونحوها  
فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل الذي نحن فيه  
فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك  
المتعة وتلك الازالة سبب لهذه اي ازالة ملك الرقبة سبب  
لازالة ملك المتعة اذ تنفص اليها اوليت هذه اي ازالة ملك  
المتعة مقصودة منها اي ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق  
بلفظ الطلاق خلافا للشافعي لما قلنا انه اذا لم يكن السبب  
مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم السبب على السبب  
ولا يثبت ايضا بطريق الاستعانة جوابا لشكال وهو ان يقال  
سلنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم  
السبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعانة ولا بد  
في الاستعانة من وصف مشترك فيجوز بقوله اذ كل منهما



اسقاط بنحو على السراية والزوج اعلم ان التصرفات ما انشا  
كالبيع والايحاط والهبه ونحوها واما اسقاطات كالعتاق  
والطلاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق  
والمراد بالسراية بنوت الحكم في كل سبب بنوت في البعض  
وبالزوج علم بقوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستقانة  
لانها لا تقع بكل وصف بل معنى المشرع كيف شرع و  
لا اتصال بينهما فيه اي بين العتاق والطلاق في معنى المشرع  
كيف شرع لان الطلاق مرفوع فدا النكاح والعتاق  
اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبار المعاني  
اللفظية ومعنى القوة القوة يقال عتق الطير اذا قوي  
وطار عن ذكوه ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا  
ادركت ففقد الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل  
العتاق ازالة الملك عند بن حنيفة على ما عرف في مسألة  
تختل العتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناهضة المحزنة  
للاستغارة بينهما قلنا نعم يعنى العتاق ازالة الملك

69  
لوعتق الشارح وضع العتاق لازالة الملك فالمراد  
بالاعتاق اثبات القوة اي ايراد بالاعتاق اثبات القوة  
المخصوصة لان الشارع وضعه ليرد على هذا ان  
الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة  
ينبغي ان لا يستدل الى الملك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله  
فيستدل الى الملك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة  
الملك فيكون المجاز في الدسناد كما في ائنت الربيع اليقل  
او يطلق اي الاعتاق عليها اي على ازالة الملك مجازا  
فقوله اعتق فلان عبده معناه ان الملك بطريق الطلاق  
اسم المسبب على السبب وهي يكون المجاز في المنقول  
او يطلق عطفت على قوله فيستدل فان قيل ليس مجازا لهذا  
اشكال على قوله او يطلق مجازا مجازا اي ليس اطلاق  
الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول  
اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا  
منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك



ثم يطلق مجازا على سببه وهو إزالة الملك برؤية أي على ما  
سبق من الطلاق رفع القيد والاعتاق إثبات القوة الشرعية  
أما استعمال الطلاق وهو إزالة القيد لإزالة الملك باللفظ  
الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ما هو فالإعتاق اتصال المحو<sup>بشأن</sup> للشيء  
موجود بين إزالة الملك وإزالة القيد ولا يتعلق بمحذات  
الاعتاق ما هو فالحوايا علم أن هذا الجواب ليس لبطال  
هذا البراءة فإن هذا البراءة حتى لا يبطل الاستعانة بها  
آخر وهو أن إزالة الملك أقوى من إزالة القيد وليست أي  
إزالة الملك لازمة لها أي لإزالة القيد فلا يصح استعانة هذه  
إزالة القيد بذلك أي لإزالة الملك بل على العكس فإن  
الاستعانة لا تجري إلا من طرف واحد كما لا بد للشيء  
وكذا إجارة الحر عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق  
وأما قيد البحر حتى لو كان عبداً يثبت البيع بغير بلفظ  
البيع دون العكس لأن ملك الرقبة سبب ملك المنفعة وهذه  
المسألة تبيّن أيضاً على الأصل المذكور أن الشيء إذا كان

سبباً محضاً يصح إطلاقه على المسبب دون العكس ولا بد  
عدم الصحة فيما أضاف إلى المنفعة جواباً شكاً وهو  
أن يقال إذا صح استعانة البيع بالإجارة فيشترط أن يصح عقد  
الإجارة بقوله يثبت منافع هذه الدار في هذا الشهر  
بكذا كذا لا يصح بهذا اللفظ فقوله لأن ذلك ليس لفساد  
المجان دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك إشارة إلى عدم  
الصحة باللفظ المذكور بل لأن المنفعة المعدومة لا تصلح  
محلّاً للإضافة حتى لو أضاف الإجارة إليها لا يصح فكذا  
المجان عنها فالإجارة إنما تصح إذا أضيف العقد إلى العين  
فإن العين يقوم مقام المنفعة في إضافة العقد ثم اعلم أن  
في المسألة المذكورة وفي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق  
بلفظ العتق والإجارة بلفظ البيع الحق أن جميع ذلك  
يُطريقاً للاستعانة لا بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب  
لأن الهبة ليست سبباً للملك المنفعة الذي يثبت بالنكاح  
بل الطلاق اللفظ على ما بين معناه للاشتراك بينهما في اللفظ



وهو الاستقار فراقا اليثبت العكس لما ذكرنا ان آيات  
لا تجري لا من طرف واحد واما مثال البيع والملك فصح  
واعلم انه يعتبر السماع في انواع العاهات وفي افرادها  
فان ابداع الاستعارات اللطيفة فنون البلاغة <sup>عند</sup>  
البعض لا بد من السماع فان الضالة تطلق على النساء  
الطويلات ونحوه قلنا لا شروط المشابهة في اخص الصفة  
مثلا المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة وعندها  
في حق الحكم فعند الحكم بهذا ابي الاكبر سائمه في ابيات  
لحرية خلف عن التكلم به في ابيات النبوة والتكلم بالاول  
صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما اثبتت الحرية بهذا  
اللفظ خلف عن ثبوت النبوة به والاصل متبع ومن شرط  
الخلف ان كان الاصل وعدم ثبوته لغارض فيعتق عنده  
لا عندنا اتفاق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي  
رفع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم  
فعندما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ

بطريق المجاز كيثوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابي خلف عن  
الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كيثوت النبوة  
مثلا وعندها في حنفية في حق التكلم فبعض الشافعية  
بان لفظ هذا ابي اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا  
حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز  
خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عن ذلك المعنى بطريق  
الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابي اذا اريد به  
الحرية خلف عن لفظ هذا ابي اذا اريد به النبوة والوجه الاول  
صحيح في هذا المعنى مفيد للفرض فان لفظ هذا ابي  
خلف عن هذا ابي اى قائم مقامه والاصل وهو هذا ابي  
صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني اليق  
بهذا المقام امرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة  
بالايتين اى ولم يذكر والخلاف الا في جهة الخلفية فيجب  
ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف  
يكون في جهة الخلفية فقط فعندنا هذا ابي اذا كان مجازا



خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكمة <sup>مجاد</sup>  
خلف عن حكم الحقيقي وعند آبي رده هذا اللفظ خلف  
عن غيره هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين  
الاول هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فقد ما حيث  
لحكم وعند من حيث اللفظ ولو كان المراد ان كان هذا  
ابني خلف عن هذا اخر فالخلاف يكون في الاصل والخلف  
لا في الجهة الخلفية والامر الثاني ان في السلام قال انه  
يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع  
للإيجاب بصيغة وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعد  
العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث  
انه مبتدأ وخبر وتقدر العمل بالمعنى الحقيقي محضاً  
بهذا ابني فاما هذا اخر فانه صحيح مطلقاً والعمل بخلافه  
غير معتد به فلم ان الاصل هذا ابني مراد ابني ليقول في اصل  
الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي  
هل يشترط امكن المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندنا

يشترط حيث يمنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعند  
لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان في المجاز  
ينقل الذهن من الموضوع له الى ادنه فالثاني اي اللازم  
موقوف على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفاً  
وفى الموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم  
فلا بد من مكانه اي امكن الاول وهو المعنى الموضوع  
له لتوقف المعنى المجازي عليه وايضاً بناء على الاصل  
الموقوف عليه ان شرط صحة الخلف امكن الاصل كما  
في مسألة من السماء فان امكن الاصل فيها شرط لصحة  
خلف وصورة المسألة ان يحلف بقوله والله لا مستن السماء  
بحب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر في كل موضع  
البر ينقد اليمين وبحب الكفارة ففي مسألة من السماء  
البر وهو من السماء مكن في حق البشر كما كان النبي عليه  
وان حلف لا شرب الماء الذي في هذا الكوز ماء فيه  
لا بحب الكفارة لان الاصل وهو البر غير مكن فالمستشهد



هاتان السلطان والفرق الذي بينهما وانما لم يذكر في  
المتن مسألة الكون لان المقادير كقيد كرها معا وكل  
منها ينشأ عن الآخر قلنا موقوف على فهم القول لا على الزيادة  
اذا لجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز والمراد بالمعنى  
الحقيقي والمجازي فيها اي في الرادة فاذا الموقوف  
على ارادة الاول لا يجب ان كان الاول وحيث توقف  
على فهم الاول وفهم الاول ينشأ على صحة اللفظ من حيث  
العربية يكفي تحت اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول  
وامنع ارادته علم ان المراد لزمه وهو عطف من حين يمكن  
فان هذا المعنى لزم النبوة فيجعل اقرارا فيعتق قضاء  
من غيرية لانه متعين ولا يعتق يقولنا اي لانه  
لا يستحق المنادي بصورة الاسم بلا قصد المعنى  
فلا تجرى الاستعارة لتصبح المعنى فان الاستعارة  
اولا في المعنى وبواسطة في اللفظ فيستعار اول الهيكلة  
المخصوص للشجاع ثم يوظف هذه الاستعارة يستعار

لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولاً  
في المعنى لا تجرى الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على  
المعنى كحاتم ونحوه ويعتق بقوله باخر لانه موضوع له فان  
قد ذكر في علم البيان ان زيد اسد ليس باستعارة بل هو  
تشبيه بغيرالة لانه دعوى من مستحيل قصد التشبيه  
والكذب يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا  
المشبه بخبر اسد ابرم وان كان هذا مستحيلا ايضا  
بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية  
هنا فعلى هذا لا يكون هذا اي استعارة اعلم ان الانما  
عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل <sup>المصلحة</sup>  
في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجرى  
في خبر المبتدأ عندهم فقوله زيد اسد ليس باستعارة بل  
بغيرالة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا  
لا يكون هذا اي استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه  
لا يعتق فعلم هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت



مستلزمة لدعوى امر سجيل قصدًا فهذا عين من جهة ما  
لا يشترط صحة المجاز اكان المعنى الحقيقي قلنا هذا في الاستعارة  
في اسماء الاجناس ونسحق استعارة اصلية لانه يلزم  
قلب الحقائق اذ في الاستعارة في المشتقات ونسحق استعارة  
تبعية نحو نطق الحمار والحال ناطقة فان هذا استعارة  
بالانفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا اي من هذا <sup>النسب</sup>  
هذا الذي ذكر ان زيدا سديس باستعارة بناء على ان  
الاستعارة لا تنفع في خبر المبتداء انما هو مخصوص <sup>بالمبتداء</sup>  
في اسماء الاجناس ما الاستعارة في المشتقات فانها  
تجري في خبر المبتداء عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة  
اي دالة استعارة الناطقة للدلالة وهذه الاستعارة في  
خبر المبتداء لكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق  
فيجوزون هذا في خبر المبتداء وفهم ان الاستعارة  
في خبر المبتداء تستلزم قلب الحقائق اذ اكان خبر المبتداء <sup>اجناس</sup>  
اما اذ اكان اسما مشتقا فلا تستلزم قلب الحقائق نحو الحال

ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات  
وهنا خبر المبتداء وهو اي باسم مشتق لان معناه هو  
مؤ في يجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة  
واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس  
استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء <sup>المشتقة</sup>  
استعارة طبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقولنا  
في المشتق منه وسياق قريبا ويجب ان يعلم ان الجواب ورد  
في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك  
المناقشة على ذلك لئلا يلزم الواحية وذلك ان قولهم زيدا سديس  
ليس باستعارة مع قولهم رايت سديس اي استعارة ليس بغير  
والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيدا سديس <sup>سجل</sup> دعوى امر  
قصدًا بخلاف رايت سديس لا شك انه فرق واضح واذا  
بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة  
في خبر المبتداء وتجري في اسماء المشتقة اضعف  
من الاول وفهم ان الاول يفضي الى قلب الحقائق في



الثاني او هن من نبيج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة  
 ليس في الاستحالة اذ في قولهم زيد اسد فما الذي وجب  
 ان احدهما استقامة والاخر ليس باستقامة وانما ذكر  
 هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان  
 قولهم الحال ناطقة لما كانت استقامة بالاتفاف علم ان  
 امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم  
 الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابنى من  
 قبل المشتقات فيصح فيها الاستقامة بلا اشتراط امكان المعنى  
 الحقيقي مسألة لبعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضرورة  
 يصاد اليه بوسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة  
 في استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي لا يمتنع من بعد  
 وازالته تكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة  
 انه اذا استعمل اللفظ بحسبان يحل على المعنى الحقيقي  
 فاذا لم يكن على المجازي فله الضرورة لانه في العموم  
 العموم انما يثبت ان استعمال المتكلم وادابه المعنى العام ولا يخفى

لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة وهو احد نوعي الكلام  
 بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير  
 كقوله يريد ان يفيض وقوله لما طغى الماء والله يتعالى عن العجز  
 والضرورات نظيره قوله لا تبغوا الدرهم بالدرهمين  
 ولا الصاع بالصاعين وقد يراد به الطعام اجماعا فلا يميل  
 فيه عند ذكر الصاع و اراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل  
 على الحال مسألة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي  
 والمجازي معا لان المجاز المتبوع على التابع فلا يستحق معقو  
 المعق مع وجود المعقو اذا اوصى له و لا يراد غير المعقو  
 بقوله عمر من شرب الخمر فاجلدوه لانه ان يراد بها ما وضعت  
 له ولا المتبوع باليد بقوله تعالى ولاستم النساء لان الوطء  
 وهو المجاز مراد اجماعا اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى  
 الاسفل وهو المعقو بمجان في معقو المعقو فاذا اوصى له  
 لا يستحق معقو المعقو مع وجود المعقو وكذا اذا اوصى  
 لاولاد فلان اولادنا ولد بنون وبنو بنين فالوصية <sup>ثالثة</sup>



دون تخليه اما دخول بني كين في الدمان في قوله آمنونا  
 على اولادنا فلا بد ان الحقن الدم في بني علي الشبهات وفي  
 هذه المسئلة روايتان ولا جمع بينهما بالبحث خافيا او متعللا  
 في لا يوضع قدمه في دار فلان لانه مجازي لا يدخل في بحث  
 كيف دخل لهذا عن باب عموم المجاز اعلم انه يذكر ههنا مسألا  
 نترأى أي انا جمعنا فيهما بين الحقيقة والمجاز ولهذا اذا  
 لا يوضع قدمه في دار فلان بحث ان دخل خافيا او متعللا او  
 راجعا والدخول خافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز  
 فتقوله في لا يوضع متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه  
 على المجازي لان معناه الحقيقي مما جواز ليس المراد  
 ان ينام ويضع القدمين في الدار وبقي الجسد يكون خارج  
 الدار وفي العرف صار عبارة غلام يدخل وكذا أي من باب  
 عموم المجاز قوله لا يدخل دار فلان يراد به نسبة التكني  
 أي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كعين الدار منسوبة  
 الى فلان نسبة التكني اما حقيقة واما دلالة حتى لو تكا

ملك فلان ولا يكون فلا بد ان كتابها بحث بالدخول فيها وهي تهم  
 الملك والامانة والعارية لانه نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز  
 أي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها أي لا جارة في  
 العارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما أي بين الحقيقة والمجاز  
 ولا بالبحث عطف على قوله بالبحث في قوله ولا جمع بينهما  
 بالبحث اذا قدم نهارا اوليلا في امرأة كذا يوم يقدم زيد  
 يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يومهم يومئذ  
 صورة المسئلة انه اذا قال لامرأة انت طالوت يوم تقيم  
 زيد بالبحث ان قدم نهارا اوليلا فاليوم حقيقة في النها  
 مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتقوله لانه  
 يذكر دليل على قوله ولا بالبحث والهاء في لانه يرجع الى اليوم  
 والمراد باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النها  
 وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى الضابط  
 به في كل موضع المراد باليوم النهار او مطلق الوقت  
 والضابط هو قوله فاذا تعلق بفعل مثل فلان نهار



وبغيره عند فلوقت لآخر الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان غير  
في يقتضي كونه اى كون ظرف الزمان معبارة اى للفعل  
والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كالיום و  
الصوم وهذا البحث باق في كلمة في فضل حروف المعاني  
فان امتد الفعل امتد المعاني فيراد باليوم النهار لان النهار  
اولي وانظر مبتدأ اى الفصل كوقع الطلاق هنا اى في قوله  
انت طالق يوم يعدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن اذ  
لا يمكن اعادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون  
ذلك الآن جزء من النهار لقوله من يوم لم يوسد بره و  
لان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء  
كان جزء من النهار او من الليل ولا يمتد عطف على الجئت  
الذي سبق باكل الحنطة وما يتخذ منها عندنا في لا تأكل  
من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيضت بعموم المجاز  
ولا يرد قولنا في محذره على سلة امتناع الجمع بين الحقيقة  
والمجاز فيقال لا لله على صوم رجب ونوى اليمن ان الله

تدري عين هذا مقول القول حتى لو لم يضم بحسب لقضاء  
تكونه ندرا والكفارة تكون بينا هذه ثمرة الخلاف واذا كان  
ندرا وبينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ  
حقيقة في النذر مجاز في اليمن لانه نذر بصيغة عين  
بوجبه هذا دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت انه عين بوجبه  
بقوله لان ايجاب المباح بوجبه يحرم ضده ويحرم الحلال  
عين لقوله تعالى قد قرض الله تحلة ايمانكم كما ان شراء  
شراء بصيغة تحريم بوجبه فالحاصل ان هذا اللفظ جمعا  
بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر ووجبه  
هذا الكلام اليمن والمراد بالموجب اللازم المتأخر فلا  
اللفظ على لارفه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد  
به الهيكل المخصوص يدل على الجماعة التي هي لازمة للادب  
بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي  
يستعمل ويراد به لازم الموضوع لغيره اذ ارادة الموضوع  
له وهنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله يرد عليه انه



اذا كان هذا موجباً كونه يميناً وان لم ينو اى اليمين كما  
اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجباً  
يكون جمعاً بين الحقيقة والحجاز ويمكن ان يقال في جواب  
هذا الاسكان اجمع بينهما في الإرادة لانه نوى اليمين  
ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر بصيغة واليمين بإرادة  
لأن الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فثبت الموضوع  
وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه يسلم ان اليمين هو  
المعنى المجازي لكن في الانشآت يمكن ان ثبت للكلام المعنى  
الحقيقي والمجازي فالحقيقى يجر الصيغة سواء اراد أو  
لم يرد والمجازي ان اراد هذه المسئلة تنقسم قسمين  
فان لم ينو شيئاً او نوى النذر فقط او نوى النذر مع  
نفي اليمين كان نذراً فقط عمداً بالصيغة وان نواها  
او نوى اليمين فقط فنذر وعين اما النذر في الصيغة  
ولا تاثير للإرادة فيما نواها واما اليمين فبالإرادة  
وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي

اوردته اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت الله  
ايضاً اذا نوى انه يمين وليس يثبت لان النذر يثبت  
بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب  
بقوله قلنا لما نوى حجازاً ونفى حقيقة بصدق ديانة  
لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر  
يصدق بينه وبين الله ولا يدخل للقضاء فيه حتى يوجب  
القاضي ولا يصدق في نفسه بخلاف الطلاق والعراق  
فان كان قال اردت المعنى المجازي ونفى الحقيقة  
لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد  
فقضاء القاضي اصل فيه مسئلة لا يدل للمجاز فيه ثمع  
ارادة الحقيقة عقلاً او حساً او عادة او شرعاً وهي اما  
خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفجر  
او معنى المتكلم كقوله تعالى واستغفر مني استطعت فانه  
تعالى لا يأمر بالعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقول  
تعالى من شاء فليؤم ومن شاء فليؤم وهو قوله انا اعلم



بمجرد أن يكون التحيز ونحو ذلك امرأتان كنت رجلاً  
لا يكون توكلداً أو غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد  
اولى كما ذكرنا في التخصيص ولم يكن نحو الاعمال بالنيات  
ورفع عن اتق الخطأ والنسيان لان عين فعل الجوارح  
لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع  
بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمأثرو  
الثاني الجوارح والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق  
عين منه والثاني بناء على ركنه وشرطه فان شرطاً عاماً  
بحسب جاهلاً وصلى لم يجر في الحكم لفقد شرطه ويتأب عليه  
لصدق عين منه ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه  
مجانزاً مشتركاً فلدائم اما عندنا فلا في المشترك لعموم  
له فلا في المجاز لعموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع  
الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقاً لم يثبت الاخرى  
النوع الاخر وهو الجوارح ونحوه يأكل من هذه الخلق  
لا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البيرة حتى اذا

او كره لا بحث ونحوه يضع قدمه في دار فافز وكالاتها  
المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة يصرف الى الجواب لا متعلق  
الحقيقي بمجرى شرعا وهو كما للمجرى عادة فيتناول  
الافراد والافراد اعلم ان الفريضة اما خارجة عن المتكلم  
الكلام اي لا تكون معنى في المتكلم اي صفته ولا تكون  
من جنس الكلام او تكون معنى في المتكلم او تكون من جنس  
الكلام ثم هذه الفريضة التي من جنس الكلام اما لفظ خارج  
عن الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر اي  
يكون ذلك اللفظ الخارج دالاً على ارادة الحقيقة او  
غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شيء  
منه يكون دالاً على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم  
على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا  
في التخصيص امر التخصيص قد يكون كون بعض الافراد  
نافضاً او زائداً فيكون اللفظ اولي ببعض الآخر  
فاذا قال كل مملوك لي جبر لا يقع على المكاتب مع ان



المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ فجاء أن يجيب  
أنه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب ولم يكن  
بعض الافراد اوليا فاختصت القرينة في هذه الاقسام  
فان قيل قد جعل في فصل المخصص كون بعض الافراد  
اوليا فمضمم المخصص غير اكلامي وههنا جعل في مضمم  
القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص  
الكلامي ان الكلام يصريح بوجوب في بعض الافراد حكما  
مناقضا لحكمي يوجب العامة وكل مخصص ليس كذلك  
لا يكون كلينا فيكون بعض الافراد اوليا يكون مخصصا  
غير اكلامي بهذا التفسير وههنا نفى بالقرينة اللفظية  
ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مارة  
في كل مملوك باحق يفهم من اللفظ عدم تناول المكاتب  
فيكون القرينة لفظية جننا الى الامثلة المذكورة في المتن  
فكل قسم من الاقسام فنظير مذكور عقيب ذلك القسم لما ذكر  
في كل مثال ان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة مانعة

عقلا او حقا او عادة او شرعا فنهيق هنا هذا المعنى  
ففي مضمم الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقالت  
ان خرجت فانت طالق يجعل على الفور القرينة مانعة  
عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا  
وفي قوله تعالى واستغفر القرينة تمنع الحقيقة عقلا  
وكذا في قوله من شاء فليؤمن ومن لا فليتخير وهو لا يباح  
مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا لمنع عقلا  
وفي قوله طلق امرأتك ان كنت رجلا الحقيقة تمنع عرفا  
وفي قوله عم الاعمال بالنيات حقيقة غير مارة عقلا  
وفي ادب كل من هذه الخلة والدقيق حقا وفي لا يشرب  
من هذا البر حقا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي  
الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي  
التكبير بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي  
متنع في قوله لا يأكل من هذه الخلة حقا لان المخلوق عليه  
عدم اكلها وهو غير متنع حقا بل اكلها كذلك قلنا



اليمن اذا دخلت في النكاح كانت للمنع فوجب باليمن ان يصير  
منوعا باليمن ولا يكون ما كولا حشا او عادة لا يكون  
منوعا باليمن ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد  
للمجاز من خبر قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة في  
المجاز متعارفا فعند آي رجوع المعنى الحقيقي اولى لان  
الاصل لا يترك الا لضرورة وعندنا المعنى المجازي  
اولي ونظيره لا يأكل من هذه الحنطة يصرف الى القسم  
عنده وعندنا الى اكل ما فيها مسئلة وقد تعذر  
المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأة وهي اكبر  
منه ستا او ستا منه او معرفة النسب هذه بنقطة الحقيقة  
اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في  
الاكبر ستا منه فظاهر وفي الثاني فلا تها اي الحقيقة  
والمراد المعنى الحقيقي اما ان ثبت مطلقا اي في حق  
وفي حق من اشتهر بالنسب منه اي يكون دعوى معتبر  
في حقها بان يثبت النسب منه وينفي من اشتهر منه ولا يمكن

هذا اي ثبوت النسب من المدعي واشتقاقه من اشتهر منه لانه  
ثبت من اشتهر منه وفي حق نفسه فقط اي ثبت المعنى الحقيقي  
وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينفي  
من اشتهر منه وذا استفدنا من ثبوت النسب في حق نفسه فقط  
لان الشرع يكذب لا سيما من الغير فلا يكون اي تكذيب  
الشرع المدعي اقل من تكذبه نفسه والنسب مما يحتمل  
التكذيب والرجوع بخلاف العتق في انه لا يحتمل التكذيب  
والرجوع واما المجاز عطف على قوله واما الحقيقة فالمراد  
ان المعنى المجازي متعذر وهو الخبر فلا تها الخبر  
الذي ثبت بهذا اي بلفظ هذه بنقطة منافي بملك النكاح  
فلا يكون حقا من حقوقه بانه ان ثبت الخبر بهذا اللفظ  
لا يخ اما ان ثبت الخبر الذي يقتضي صحة النكاح السابق  
او الخبر الذي لا يقتضيهما والثاني متفاد لوقول  
لوجبة معرفة النسب هذه بنقطة يكون لغوا فعلم انه ان ثبت  
الخبر ان ثبت الخبر الذي يقتضي صحة النكاح السابق



وكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال  
لان هذا اللفظ دال على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح  
التابع فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح  
واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما  
ان يثبت في حقه وحق من اشهر منه وذا غير ممكن او في حقه  
فقط فهذا اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان  
الشرع يكذبه او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم  
الذي يثبت بهذا مناف لمكان النكاح كما ذكرنا واما المجاز  
وهو التحريم فلذلك الكفاية ايضا والفرق بين التحريم الاول  
والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان  
ثبوت النسب موجب للحمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت  
بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا ريد به الموضوع له  
دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون  
مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة الى  
قوله اما ان يثبت في حق النسب في حق التحريم لان الموضوع له

ثبوت النسب ان لم يثبت النسب يمكن ثبوت التحريم بطريق  
الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترتيب يكون قبيحا  
فالدليل الثاني لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه انبأ  
لمكان النكاح بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له  
فعلم انه ان ثبت التحريم لم يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر  
ايضا للمنافاة المذكورة ولوردة بهذا الوجه هو  
انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو  
محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب وبطريق المجاز  
وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان احسن ملة  
الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء  
المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو  
الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد في العلاقة  
وهي الشجاعة والقرينة الصارفة في زيادة المعنى  
الحقيقي الى المرادة المعنى المجازي وهو يرمى في راي  
اسد يرمى والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك



اذا حاولت ان تحجز عن رؤية شجاع فاصلا ان تقول  
رايت شجاعا فاذا قلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر  
يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب  
واستعمال ما هو خلاف الاصل في المعنى المطلوب واستعمال  
ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي  
واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ المجاز  
بالعدوية فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا يركب كلفظ  
التحقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه واصلاحه  
للتشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا  
واذا استعمل لفظ المجاز يكون موزونا والسجع  
فاذا كان السجع واليا مثل الاعد والعد فلفظ الاعد  
يستقيم في السجع ولو لفظ الشجاع واصنافا لبدائع  
كالجناسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز  
للمحقيقة نحو اليدعة شرك الشرك فان الشرك هناك  
مجاز استعمال الجائز الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق

او معناه اي اختصاص معناه فربما شرع في الداعي للمعنى  
بالتعظيم كاستعارة اسم ابن خنيفة لرجل عالم فقيه  
متمق والمختير كاستعارة الحج وهو الذباب الصغير  
للمجاهل او الترهيب والترهيب اي اختصاص المعنى المجازي  
بالترهيب والترهيب كاستعارة الحياة لبعض المشركين  
ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المصنوعات ليلتفت  
السامع او زيادة البيان اي اختصاص المعنى المجازي  
بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا بين في الدلالة  
على الشجاع فربما يركب شجاعا فان ذكر المألوف ثم تبيته  
على وجود اللازم وفي المجاز اطلق اسم المألوف على اللازم  
فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبيينة واستعمال الحقيقة  
يكون دعوى بلابيينة او تطف الكلام بالرفع عطفًا  
على قوله اختصاص لفظه اي الداعي الى استعمال المجاز  
قد يكون تطف الكلام كاستعارة محر من المسك حبه  
الذهب لعم فيه جرم وقد فيفيل ذلك تخيلية وزيادة



تتوقف اى ادراك معناه فيوجب سرعة الفهم او مطابقة تمام  
المراد بالرفع عطف على قوله وتلطف الكلام اى الداعى الى المجاز  
قد يكون مطابقا تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقا تمام المراد  
في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان  
دلالة اللفاظ الموصوفة على ما ينما يكون على نحو واحد  
فاذا حاولت ان تؤدى المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة  
او اخفى منه فلا بد ان يستعمل لفظ المجاز فان المجازات  
متكثرة بعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان قيل  
كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل  
المجاز مخفى باللفظ قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاختلاف  
بالفهم ثم اذا كان الاستعارة محسوسا ويكون اظهر المحسوس  
المتصفة بالمعنى المطلوب والاستعارة معقولة كان المجاز  
اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر المألوف يبين على وجه  
اللازم فان المجاز يوجب سرعة الفهم يؤيد هذا المعنى فيكون  
ان يكون معناه ان يؤدى بعبارة لسانه كنه ما في قلبه فانك

اذا اردت وصف شئ بالسواد على مقدار مخصوص <sup>المخصوص</sup>  
المراد ان نصفه بالسواد وتمام المراد ان نصفه بالسواد  
فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام  
المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شئ يعرف  
السامع كمية سواده فيشبهه به ويستعار له ليتبين للسامع  
تمام المراد او غير ذلك بالرفع ايضا اى يكون الداعى الى المجاز  
غير ما ذكرنا في هذه المواضع مما ذكرنا في مقدمة كتاب الشرح  
وفي الفصل التشبيه والمجاز فان قد ذكرت في مقدمته  
وفي فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو هو فانه يكون  
غرض الاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز يتم بالكون  
مقيدا او بما يكون مقيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه  
وبما يكون مقيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة  
**فصل** وقد تجرى الاستعارة التبيينية في الحروف  
ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية  
وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات



لا تقع الابنية وتوقعها في المشتق منه كما تقول الحال  
ناطقة اى دالة فاستعملنا طوق الدال ببنية استعارة  
النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الـ  
تقع اولاد في متعلق مع حرف ثم فيه اى في الحرف كالد  
مثلا فيستطاع اولاد التعليل للتعقيب فان التعقيب  
لزم التعليل فان المعلول يكون عقيب لعل في التعليل  
التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب لعل المعلول  
ثم بواسطتها اى بواسطة استعارة التعليل للتعقيب  
يستعار الدم لى التعقيب نحو ليد الموت وابو الخزان  
لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة  
لموت فاستعمل لام التعليل وايدان الموت واقع بعد  
الولادة قطعا بلا تخلف وقع المعلول عقيب لعل هذا  
بناء على ان الدم يدخل في العلة الفاعلية وهي الغرض  
ولاشك ان معلول لعل الفاعلية فعلم ان الدم الداخلة  
في الغرض اخلا حقيقة على المعلول وهنا تذكر حروفا

تشتد الحاجة اليها وتسمى حروفا كحرفي منها حروف <sup>العطف</sup>  
الواو والموافق العطف بالنقل عن لغة واستعارة  
مواضع استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين كاللفظ  
بين المتحدتين فانه يمكن جلاء جلدان ولا يمكن هذا في جلد  
وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تأكل السمك  
وشرب اللبن اى لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب لترتيب  
الوضوء واما في السمي بين الصفا والمروة فوجب لترتيب  
بقوله عمر ابدوا بما بدا الله لا بالقرآن فان كونها من  
الشعار لا يحل اى الترتيب وقوله عم ابدوا بما بدا الله تعالى  
لا يدل على ان بدا الله تعالى موجبة لبداء تكريم لكن تفيد في  
القرآن ليخرج من مصلح تكاثر العظيم والاهمية او غيرها ولا شك  
ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب <sup>لحقيقة</sup>  
بما لوح له من وجوه غير متلوة وبالنسبة الى علمنا بقوله  
ابدوا ونزعم البعض انه للترتيب عند اتيح والمفارقة  
عندما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثالث



عندها فان دخلت الدار فان طالق وطالق وطالق  
غير المدخول بها وهذا اى زعم ذلك البعض باطل بل  
لما راجع الى ان عند كايعلق الثاني والثالث  
بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط  
كالمعجز عند الشرط وفي المعجز يقع واحدة لانه لا يبقى  
المحل الثاني والثالث وعندما يقع جملة لانه الترتيب  
في التكلم لا في صيرورة طلاقا اى الترتيب في صيرورة  
هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كررت ثلاث مرات  
مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فان طالق  
فعند الشرط يقع الثلث كراهنا وان قدم الاجزئية  
اى قال غير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق دخلت  
الدار يقع الثلث اى اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت  
الدار تعلق به الاجزئية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج  
امتين بغير اذن مولاهما فاعتقهما المولى معاصهما نكاههما  
وبكلامين منفصلين اى قال اعتقت هذه ثم قل لاخذت

بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف اى قال اعتقت  
هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعل قوله للترتيب هكذا  
وضع المسئلة في اصول الشنيس الائمة واما نحن الا سله  
فقد وضع المسئلة هكذا رجل تزوج اميتين من رجل بغير  
اذن مولاهما او بغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج  
لوحاجة الى التقيد به وهو على تقدير ان يقتدي به لو بد  
ان يقبل النكاح فضولى آخر فقبل الزوج اذ لا يجوز  
ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح وقد قيد  
في الحواشى كون نكاح الامتين بعقد واحد ابتاعا لوضع المسئلة  
في الجامع الكبير فلا حاجة لنا الى التقيد به اذ البحث  
الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد وبعقدين  
وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا  
من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل تختلف  
ما بعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين  
برضى المولى ورضاهما دون رضا الزوج فان هذه المسئلة



تختلف بالعقد الواحد ويعقدين فلاجل هذا الغرض  
قد يعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيل فعليك  
بطاعة الجامع اليك وان زوجا الفضولي اختين يعقدين  
فاجان هما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اطاربهما معا  
اي قال اجرت نكاحهما افرحوا لعطف اي قال اجرت  
نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل نكاح كل واحد منهما  
فخلصتم للقرآن وان قال اعتق ابني في مرض موته هذا  
وهذا وهذا وادارته له ولما له سوي ذلك فان اقر  
متصلا عتق من كل ثلثه وان سكنت فيما بين ذلك  
عتق الاول ونصف الثاني وثالث الثالث لانه قال  
اعتق اي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لا المفروض  
ان قيمة العبد على السواء فاذا قال بعد التكوت وهذا  
وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف  
الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن  
الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فوجبه عتق ثلث الثالث

مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع  
عن الاولين فخلصتم للقرآن اي جعلتم حرف العطف فيما  
اذا اقر متصلا للقرآن بمنزلة قوله اعتقم اي معا لانه لو  
لم يكن للقرآن بل ثبت الترتيب كان كسلة التكوت قلنا  
اما الاول فلا ندنا اعتقت الاول لم يتبق الثانية محلا  
ليوقف نكاحها على عتقها فان نكاح الامة على الحر لا يجوز  
لم يتبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها واما الثاني والثالث  
فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة  
الشرط والاستثناء وهنا اشارة الى هاتين المسألتين  
كذلك اي آخر الكلام مغيرا لوله اما في الاختين فلان  
اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما  
في الاخبار بالاعتاق فلان قولنا عتق اي هذا يوجب  
عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما  
بينهما لا يعتق الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاول  
الكلام بخلاف الامتين اي في المسئلة الاولى ليس آخر



مغير الاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتنا  
الثانية لا بغير اعتناق الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفي  
مسئلة الاختين آخر الكلام مغير الاول فيتوقف وقد ذكر  
في جامع المحصر قد قبل الفرق بين مسئلة الامتين ومسئلة  
الاختين بل لما جاء الفرق لا اختلاف وضع المسئلة وهو  
ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة  
الاختين قال اجرت نكاح هذه وهذه فانه افرح كل  
واحدة منهما بخبرك في مسئلة الامتين فلا يتوقف <sup>الكلام</sup>  
على الاخر وفي مسئلة الاختين لم يفرح فيتوقف حتى لو فرح  
هنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرح في الامتين فان لم  
اعتقت هذه عتقا معا وصح نكاحهما وقد دخل بين  
المحلتين فلا توجب المشاركة ففي قوله هذه طالق نادنا  
نطلق الثانية واحدة وانما تجب حتى اى المشاركة اذا انفرد  
الاخر الى الاول فيشارك الاول اى آخر الكلام اوله فقام  
به الاول بعينه اى بعين مائة لا بتقدير مثله اى مثل

مائة ان لم يتبع الاتحاد اى ان لم يتبع ان يكون مائة  
الاول متحد في المعطوف والمعطوف عليه نحو ان دخلت  
الدار فانت طالق وطالق ليس ككوار قوله  
ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثالث عند اتي  
هنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزى المتكررة  
بشرط متحد فتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط <sup>المذكور</sup>  
وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله اى لا بتقدير شرط آخر  
حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت  
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم  
ابو يوسف ومحمد وبتقدير اى بتقدير مثله وهو عطف  
على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اى الاتحاد نحو جاء زيد  
عمرو لا بد ان يكون محي زيد غير محي عمرو وبعضهم اوجبوا  
الشركة في عطف لجل ايضا حتى لو ان القرآن في <sup>النظم</sup>  
يوجب القرآن في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا <sup>ك</sup>  
لا تجب الزكاة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه يشبه



يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون الخاطب  
باحد ما عين الخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا  
بقوله اقموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله وآتوا الزكاة لكننا  
نقول انما لا يجب الزكاة على الصبي لانه عباد محض  
والصبي ليس من اهلها لا للقران في النظم والقائل  
بوجوب الزكاة على الصبي يقول الخاطب بصلوة والزكاة  
يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة  
اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكاة اذ هي مالية يمكن  
اداء الولي عنه وهذا فاسد عندنا الاشارة راجعة  
الى ايجاب الشراكة في الجمل لان الشراكة انما تثبت اذا اقمنا  
الثانية ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدت  
حر تعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوله  
في حكم الافقت ارفعطفت على الجزاء فيكون الواو على  
وعطف لا سمية على مثلها بخلاف ضرورة طالق فان  
اظهار الخبر هناك دليل على عدم المشاركة في الجزاء لما

لما ذكر ان الشراكة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت  
اذا اقمنا الثانية فقوله فانت طالق وعبدت  
الدار فانت طالق وعبدت حريرداشكالا لانها جملة  
تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل  
يكون كل ما مسنا نفا عطف على المجموع فاجاب بانها  
في قوة المفرد في حكم الافقتا مع انها جملة تامة لان  
مناسبتها للجزاء في كونها جملتين اسميتين نزح كونها  
معطوفة على الجزاء لا على المجموع الشرط والجزاء واذ كان  
معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط  
بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف  
الشراكة فيجعل على الشراكة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف  
مفتقرا الى ما قبله حقيقة كما في المفرد او كما في الجملة  
التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فيجعل على الشراكة اليك  
الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يكن  
علمها على الشراكة فلا بد من الجمل وهذا اذا كان المعطوف جملة



لا تكون في حق المفرد فلا تكون منتقرة الى اقبلها أصلاً  
كما في اقبوا الصلوة وآتوا الزكاة قالوا ويكون <sup>الشيء</sup> بجزء  
والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرك  
طالق يمكن حمل قوله وضرك طالق على الوجهين لكن اظهر الخبر  
وهو طالق في قوله وضرك طالق يرجع العطف على المجموع  
لا على الجزاء لانه لو كان معطوفاً على الجزاء يكفي ان يقول  
وضرك فتقوله بخلاف وضرك طالق يرجع الى قوله بتعلق  
العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله نقلاً ولا تقبلوا لهم  
شهادة ابد معطوفاً على الجزاء لا قوله وانك هم  
الفا سقون اى ولا جعلنا ذكرنا في قوله وعبد عمر عاقب  
كونه معطوفاً على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرك  
طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا  
قوله نقلاً ولا تقبلوا الى آخره فان قوله ولا تقبلوا <sup>الشيء</sup> جملة  
مثل قوله فادخلوا والمخاطبة ما لا يمتد قوله وانك  
جملة اخبارية وليس لا يمتد مخاطبين بها فالدليل المشاركة

في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في وانك  
فقطفنا الاول على الجزاء والآخر وثمة هذا ثاني في آخر  
فصل الاستثناء الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء  
فان قال انه دخلت هذه الدار فانت طالق فالشرط  
ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل في المعالي  
تحت جوار الشاء فتأهب وقد يكون العلول عين العلة  
في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاء فارواه و  
عوان بجري ولد واليد حق بجرح مملوكا فيستتر به  
فان قال بعثت هذا العبد منك فقال لاخر فهو حر كونه  
بقوله بخلاف قوله هو حر واو قال خياط ايكفي هذا الذي  
فيصا فقال نعم فقال فاقطعه فاذا هو لا يكتفي بضم  
كما قال ان كفا في فاقطعه بخلاف قوله اقطع وقد  
لا يدخل على الفعل نحو اشتري قد اتاك الصوت ونظير  
اذ الى الفاء فانت حر يفتق في الحال وكذا انزل  
فانت آمن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعال



لأنها للتعقيب والمعلوم بمقتضى العلم وإنما تدخل على الفعل  
 لأن المعلوم إذا كان مقصوداً من العلم يكون علماً  
 غائبة للفعل فتصير العلم معلوماً فلهذا تدخل على العلم  
 باعتبار أنها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فإن  
 خير الزاد التقوى وقول الشاعر إذا ملك لم يكن  
 ذاهبه فزع فلوله ذاهبه ونظائره كثيرة وإنما  
 قلنا يقرب الحال لأن قوله فانت حرمناه لأنك حرق  
 لو كان أن يكون فانت حرمنا باللام لأن جواب الأمر  
 لا يقع إلا بالفعل المضارع لأن الأمر إنما يستحق جواباً  
 بتقدير إن وكما أن تجعل الماضي بمعنى المستقبل والحكمة  
 الأسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وإنما تجعل  
 ذلك إذا كانت ملفوظة أما إذا كانت مقدرة فلا  
 كما تقول إن تأتي أكرمك ولا تقول أنتي أكرمك بل  
 إن تقول أنتي أكرمك فكذلك في الجملة الأسمية تقول إن تأتي  
 فانت بكرم ولا تقول أنتي فانت بكرم فكذلك تجعل

الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الأسمية بمعنى المستقبل  
 أيضاً بل وليأخذ مدلول الجملة الأسمية بعيداً عن المستقبل  
 ومدلول الماضي قريباً إليه لا شراً كما في كونها مفلاً  
 ودلالتها على الرهان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل  
 لم تجعل الأسمية بالطريق الأولى ثم للترتيب مع الترتيب  
 وهو أي الترتيب مع التراخي راجع إلى التكلم عنده أي  
 عند أبي حنيفة وإلى الحكم عندهما فإن قال أنت طالق  
 ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعدت ما يتعلق بها  
 وينزل مرتباً فإن كانت مدخولاً بها يقع الثالث وإن  
 لم تكن تقع واحدة وكذا إن قدم الشرط وعنده في غير المدخول  
 بها أي عند أبي حنيفة في غير المدخول بها إذا قدم الجزاء  
 وإنما لم يذكر تقديم الجزاء لأنه يأتي هناك قوله وإن قدم  
 الشرط فيدل على أن البحث السابق في تقديم الجزاء يقع لأن  
 أي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال أنت طالق  
 وسكت لأن التراخي عنده إنما هو في التكلم ويلغو البتة



لعدم المحل لدن المرأة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق  
الاول ونزل الثاني اى وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط  
كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال  
انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول  
انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق ونجت  
المدخول بها اى ان قدم الخراء ولم يذكر للعذر السابق  
نزل الاول والثاني اى يقعان في الحال لعدم تعلقهما  
بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت  
الدار ولما كانت المرأة مدخولة بها يكون محلا ليقع  
تطليقتان وتعلق الثالث لغيره بالشرط وان قدم  
اى الشرط تعلق الاول ونزل الثاني وهذا ظاهر وانما  
ابوخيفة التراخي رجعا الى التكلم لدن التراخي في الحكم  
مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاء لان الاحكام  
لا تراخي عن التكلم فيها فلما كان الحكم مزاجيا كان التكلم  
مزاجيا تقيد تراخا في التعليقات فان قوله ان دخلت

الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق  
وليس هذا القول في الحال تطبيقا اى تحكما بالطلاق  
بل يصير تطبيقا عند الشرط بل لا يعارض عما قبله وانبتك  
ما بعد على سبيل التدارك نحو جاء زيد بل عرف فلما  
قال زفرهم وفيه على الفيل الفان يجب لانه آدوف  
لانه لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة  
بل ثنتين تطلقا فلما اذبحنا لا يحتمل التدارك  
وذا في العرف نفى انفراد ذى اشارة الى التدارك اى  
التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد نفى الانفراد عرفا  
نحو سقى سقون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل  
الكذب اى الانشاء لا يحتمل التدارك لدن المراد بالتدارك  
تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب  
لقوله بخلاف الانشاء اى لما لم يكن الانشاء محقلا للصحة  
والكذب قلنا تقع الواحدة اذا قال ذلك اى قوله  
انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه



إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة لا يمكن التردد  
ولا بطلان لكونه انشاءً فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل  
ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول  
بها إن دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فإنه  
يقع الثالث عند الشرط لأنه قصد بطلان الاول أي  
الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وإيراد  
الثاني بالشرط مقام الاول أي قصد تعليق كلام الثانية  
بالشرط حال كونه منفرداً غير منضم إلى الاول ولا يملك  
الاول أي لا بطلان المذكور ويملك الثاني أي الأفراد  
المذكور فتعلق بشرط آخر أي تعلق الثاني وهو قوله  
ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقا أحدهما إن دخلت  
الدار فانت طالق واحدة والثاني إن دخلت الدار فانت  
طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثالث فصار  
كما قال لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار فاحل  
الواو فإنه للعطف على تقدير الاول فيتعلق الثاني بـ

الاول كما قلنا أي بخلافه إذا قال لغير المدخول بها إن دخلت  
فانت طالق وطالق وطالق فان الواو عطف مع تقدير  
الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول  
فقد وجد الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق  
المحل لوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا  
في حرف الواو لكن للاستدراك بعد النفي إذا دخل في المفرد  
وإن دخل في الجملة يحب اختلاف ما قبلها وما بعدها  
وهي بخلاف بل أعلم أن كمال الاستدراك أن دخل في المفرد  
يجب أن يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيداً لكن عمرواً فإنه  
يندرج عدم رؤية زيد برؤية عمرو وإن دخل في الجملة  
لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي  
والاثبات فإن كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب  
أن تكون التي بعدها منفية وإن كانت التي قبلها  
منفية وجب أن تكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف  
بل في أن بل لا تعرض عن الاول ولكن ليس لا عرض



عن الاول فان اقر لزيد بعبد فقال زيدا كان لقط  
كن لعرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر <sup>الشيخ</sup> لا  
يحمل ان يكون تكديبا لقرانه فيكون اي النفي <sup>المقر</sup> الى المقر  
ويمكن ان لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد معروفا  
لكونه لزيدا ثم وقع في يد المقر فاقرانه لزيدا ففقال زيدا  
العبد وان كان معروفا بانتهى لكنه كان في الحقيقة  
لعرو فقوله كن لعرو بيان بغير ذلك النفي فيتوقف عليه  
اي على قوله كن لعرو بشرط الوصل لان بيان التغير  
لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان بغير  
لا تظا هر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن  
وقد عرف في بيان التغيرات صدر الكلام موقوف  
على اخر فثبت حكمها معا لانه يثبت الحكم في الصدر  
ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا في المقصود بدار  
بالينة اذ اقالا كان لقط لهما لزيدا وقيل زيدا ج  
او وهب لي بعد القضاء ان الدار لزيدا وعلى المقصود

القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل مكانه تكلم بالنفي <sup>والاستدراك</sup>  
معا فثبتت موجبه معا وهو النفي عن نفسه وثبت  
ملك زيدا ثم تكذيب الشهود واشبات ملك المقصود عليه  
لزم لذلك النفي فثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين  
وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيدا فيكون حجة عليه  
اي على المقصود لانه على زيدا فيضمن القيمة ثم ان اشق  
الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث وهو  
ان لكن للاستدراك في نظرات الكلام مرتبطا ام لا اي  
لا يصلح ان يكون ما بعد كن تداركا لما قبله او لا فان صلح  
يحمل على التدارك والحق كلام مستأنف اي وان لم يشق  
اي يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون  
ما بعدها كلاما مستأنفا نحو لك على الف فرض فقال  
المقر له لكن غصب الكلام متسق فصحة الوصل على انه نفي  
السبيل الواجب ان قوله لا يمكن حمله على نفي الواجب  
لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب



ولا يكون الكلام متسقاً مرتبطاً فخلناه على نفى السبب  
 فلما نفى كونه فرضاً تدارك كونه غصياً فصار الكلام  
 مرتبطاً ولا يكون ردّاً لقراره بل يكون نفى السبب بخلاف  
 ما اذا تزوجت بغير إذن مولاهما بمائة فقال لا جين <sup>النكاح</sup>  
 لكن اجين بما ين ينسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه  
 لا يمكن اثبات هذا النكاح بما ين ففي هذه المسئلة الكلام  
 غير متشقات انشأ فان لا يصح النكاح الاول بمائة  
 لكن يصح بما ين وهذا لا يمكن لانه لما قال لا جين النكاح  
 انسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بما ين  
 فيكون نفى ذلك النكاح وابثانه بعينه فاعلم انه غير متشوق  
 فخلناه قوله لكن اجين بما ين على انه كلام مستأنف فيكون  
 اجازة نكاح آخر مهم ما باننا ولا حد الشيبين لا للشك  
 فان الكلام للاهم وانما يلزم الشك من المحل وهو لا  
 بخلاف الانشاء فانه للتحديد كاية الكفارة فقوله  
 هذا حر وهذا انشاء سرعاً فوجب التحديد بان موقع

العتق في ايها شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايها  
 شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل اي حين ايقاع  
 العتق في ايها شاء واجبار لغة عطف على قول الانشاء  
 فيكون بياناً لظاهر الواقع فيجبر عليه اي على البيان  
 اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يجعل الخيار  
 لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد  
 وقال احدهما حر او قال هذا حر او هذا لا يفتق العبد  
 لا يقال لا خيار هنا من حيث انه انشاء شرعاً يوجب  
 التحديد يكون له ولان ايقاع هذا العتق في ايها شاء  
 ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة  
 يوجب الشك ويكون اخباراً بالجهول فعليه ان يظهر ما  
 ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهار  
 لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احد ما شئان  
 شبه الانشاء وشبه الاخبار علمنا بالشبهين من حيث  
 انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا ما

يمكن انشاء في غير ما اوجبه العتق  
 انما يفتق في العتق بالبيان  
 فيكون في حكم انشاء



أحدهما فقال الردت الميت لا يصدق ومن حيث أنه  
أخبار قلنا يجزى على البيان فانه لا يجزى في الانشاء  
بجمله الأخبار كما إذا اقترن الجملون بجزى على البيان  
وهذا ما قيل في البيان انشاء من وجه أخبار من وجه  
وفي قولك وكلت هذا وهذا إنما توضح فلهذا  
لما قلنا ان أو في الانشاء للتخيير واجب لبعض التخيير  
في كل أنواع قطع الطرق بقولنا ان يقتل أو يصلب  
أو يقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا قبلنا  
ذكر الجزية مقابلة لأنواع الجنابة وهي معلومة عادة  
مقتل أو قتل وأخذ المال أو تخويف أو قتل جراً أو قتل  
والقتل وأخذ المال جراً أو الضرب وأخذ المال جراً  
قطع اليد والرجل والتخويف جراً أو النفي أي الحبس  
الداير على أنه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال  
فإن أخذ وقتل فعند أبي حنيفة ان شاء قطع ثم قتل  
أو صلب وإن شاء قتل أو صلب لا جناية بحمل الإجماع

تقاسم بين الوجهين في بيان  
في بيان أن هذا لا يثبت  
في قولنا لا يصدق

والنقد وهذا أي ولدتنا وفي الانشاء للتخيير ثبت انعم  
قال في هذا جراً وهذا لصد ودائمه باطل لا يوضع  
لأحدهما الذي هو عام من كل وهو غير صالح للمقتض هنا  
وقال أبو حنيفة يحمل على الواحد المتعين بحال إذا عمل  
بالحقيقة متعذر وأقول هذا جراً وهذا يفتق الثالث  
وإن جاز في الأولين كأنه قال أحدهما جراً وهذا يمكن  
معناه هذا جراً وهذا ان فيختر بين الأول والآخرين  
لكن حمله على قولنا أحدهما جراً وهذا أولى وجهين أولى  
أنه يكون تقديم أحدهما جراً وهذا جراً وعلى ذلك الوجه  
يكون تقديم هذا جراً وهذا جراً في لفظ جراً مذكور  
في المعطوف عليه لفظ جراً فالأولى ان يضم في المعطوف  
ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله وهذا  
مغير لمعنى قوله هذا جراً فمعه قوله وهذا مغير لما قبله لأن  
الواو للتشريك فيصنف وجود الأول فيوقف قول الكلام  
على المغير لا على البين مغير فثبت التخيير بين الأول والثاني

وهذا



بلا توقف على الثالث فصلا معناه احدهما حر ثم قوله  
 هذا يكون عطفًا على احدهما وهذا ان الوجهان تفرق  
 بهما خاطري واذا استعمل في النفي نعم نحو ولا تطعم منهم  
 انما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لا تدل تقديرا لا قطع  
 احدا منهما فيكون بكرة في موضع النفي فان قال لا  
هذا او هذا يحث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا  
 يحث بفعلهما لا احدهما لان المراد المجموع اي يحث  
بفعل احدهما لا نه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا  
 بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل  
على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا وكل  
مال البتيم فان الدليل ال على ان المراد احدهما في النفي  
اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون الاجتماع  
 تائيدا في المنع اي دلالة الدليل على ان المراد احدهما  
انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تائيدا في المنع واعلم  
 ان هذا اليمين المنع فان كان لاجتماع الامرين تائيدا

في المنع اي انما منع لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما  
 اذا حلف لا يتناول لتناول اللبن فهنا للاجتماع تائيدا  
 في المنع فان تناول احدهما لا يحث اما في الصورة الاولى  
 فالدليل ال على انه انما حلف لاجل ان كلاهما محرم في  
السر فالمراد نفي كل واحد منهما فيحث بفعل احدهما و  
 ايضا كما ان الواو للجمع فانها ايضا تائيدا عنه فلا  
ان يراى لا يفعل للجمع فلا يحث بفعل واحد منهما فيحمل  
 ان يراى لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعد اليه فيحث  
 بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال  
 وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بدعي فحل  
 اليها في كثير من المسائل وقد تكون للباحة نحو جالس الفقهاء  
 او المحدثين والفرق بينهما وبين الخبر ان المراد في احدهما  
 فلا يملك الجمع بينهما بخلافه لباحة فلا ان يجالس كلا اليمين  
 اعلم ان المراد بالخبر منع الجمع والاباحة منع الخلق من  
 بدلالة الحال ان المراد ايما فعلى هذا قالوا لا في كل احد الا



قلونا او قلونا له ان يكلمها لانه استثناء من الحظ اياه  
 وقد استعار الحق كقولنا ليس لك من الامور او يتوب  
 عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الآخر كما لمفيا يرتفع بالقاء  
 فان حلف لا يدخل هذه الدار وادخلت بك فان دخل الاول  
 اقل حنث وان دخل الثانية اوله يرتفع حتى للعافية نحو حنث  
 الجمر وحق رأسها وقد تجي للعطف فيكون المعطوف  
 اما افضل واخر وقد دخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر  
 نحو ضربت حتى زل غصبان جوابا لشرط هنا محذوف  
 اي فيها ونعت او فالخبر ذلك والاول وان لم يذكر الخبر  
 يقدم نحو اكلت السمكة حتى اكلت السمكة حتى اكلت السمكة  
 اي اكلت وان دخل له فقال فان اكل الصدر المستلاد  
 والآخر الانتهاء اليه فللعافية نحو حتى يعطوا الجزية وتحت طبعوا  
 والاول فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى نحو كنت  
 حتى ادخل الجنة والاول للعطف المحض فان قال عبيد بن حمزة  
 ان لم اضربك حتى تصيح حنثان اقله قبل الصياح لان حتى

للعافية اي مثل هذه الصورة وان قال عبيد بن حمزة ان لم  
 حتى تصيح فاناه فلم يحنث لم يحنث لان قوله حتى تصيح  
 لا يصلح للانتهاء بل هو دافع الى الايمان ويصلح سببا والفاء  
 جزاء فحل عليه وان قال حتى تصيح فحنثك فلفظك كحنث  
 لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقولك ان لم آتلك فافعل  
 عندك حتى اذا تصيح من غير راي بر وهذا للعطف المحض  
 نظير في كلام العرب بل اخرجهم اي الفقهاء استفاد  
 حروف الجر الباء للالضاق والاستفان قد دخل على الوساء  
 كالاعان فان قال بعث هذا العبد بكون يكون بيضا وفيه  
 كرايا العبد يكون سببا في اعي شرائط ولا يجي الاستعداد  
 في الكو حلا في الاول فان قال اخرج الاباذني يجب  
 لكل خروج اذن لانه معناه الاخر وما ملصقا ما ذنب  
 وفي الاذن اذن لا اي ان قال اخرج الاذن اذن لا يجب  
 لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج مرة اخرى  
 تغير اذنه لا يحنث في لولا لانه استثنى الاذن من الخروج



لأن مع الفعل معنى المصدر والاذن ليس جنس الخروج  
فلا يمكن إرادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازاً  
في الغاية والمطابقة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون  
معناه أن اذن فيكون خروج ممنوعاً الى وقت وجود اذن  
وقد جازى فارتفع المنع اقول يمكن تفرع على وجه آخر  
هو أن مع الفعل المضارع معنى المصدر والمصدر  
قد تبع جنس الفعل كلام نقول أنك حقوق الخيم اي وقت  
حقوق الخيم فيكون تقديره وانخرج وقتا لا وقت اذ في  
فيجب كل خروج اذن ويمكن ان يجاب بان على هذا التقدير  
يجب ان يخرج من اخرى لا اذن وعلى التقدير الاول لا يخرج  
بالشك وقالوا انه قلت في آله المسموح نحو سحت الحائط بيد  
يتعدى الى المحل فينأول كل ما دخل في المحل نحو واسمها  
بري سكم لا ينأول كل المحل بقدره الصقوها برو سكم  
اعلم ان الآله غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل  
في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فيكون

استيعاب الآله بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب  
المحل في سحت الحائط بيد ياذن الحائط اسم الجمع وقد وقع  
مقصودا فيراد كل بخلاف اليد فاذا حصل البناء في المحل  
وهي حرف مخصوص بالآله فقد شبه المحل بالآله فلا يرد كله  
على الاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلم ويكن  
معنى وث عمل للشرط نحو يا يعقوب على ان لا يشركن بالله شيئا  
وهو في المعاوضات لمحنة بمعنى البناء اجماعا مجازا لان  
الذروم يارب الاصلاق هذا بيان علاقة المجاز فانما يراد  
به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات  
لمحنة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير قيارا  
فذاق لبعث من هذا العبد على الف لغناه بالف وكذا  
في الطلاق عندنا وعندك للشرط علوا باصلة اي عند  
اي حنيفة كذا على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط  
فيحل على معناه الحقيقي ففي طلق فلانا على الف فطلقها  
واحدة لا يجب لك الالف عند لا فاعل الشرط عند واخراد



واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط. ويجب صدقهما اي  
ملك الالف لادنها بحق البناء عندئذ فيكون الالف عوضا لا شظيا  
واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض اما من فقدم مسايلها  
اي في فصل العام في قوله فرشتت بن عميدي. الى الانتهاء  
الغاية فصدر الكلام ان احقلة فظاهر اي ان احقلا الانتهاء  
الى الغاية. والا فان كان متعلقا محذوف دل الكلام عليه  
فذلك نحو بعثت الى شهرين اجل الثمن لان صدر الكلام وهو البيع  
لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهرين محذوف  
دل الكلام عليه فصار كقوله بعثت واجلت الثمن الى شهرين وان  
لم يكن اي ان لم يكن متعلقا محذوف دل الكلام عليه يحل على ما  
صدر الكلام ان احقلا اي التاخير نحو انت طالق الى شهرين  
ولا يؤول التخير والتاخير يقع عند مضي شهر وعند زرع في الحقل  
في بطل قوله الى شهرين ثم الغاية ان كانت غاية قبل كلمة نحو بعثت  
هذا البستان خرط الحائط الى ذال واكملت السمكة الى ارضها  
لا تدخل تحت المغيا فان لم تكن اي وان لم تكن غاية قبل كلمة

فصدر الكلام ان لم يتناولها فصدر الحكم فذلك نحو اتفق الصيام  
الى الليل. فان الصدر لا يتناول الغاية وهي الليل فيكون الغاية  
ع ملذ الحكم اليها فقولهم كذلك جواب الشرط اي لا تدخل الغاية  
تحت المغيا. وان تناول اي تناول صدر الكلام الغاية نحو  
فانها تناول المرفق فذكرها لا سقاطا وراها اي ذكر  
الغاية يكون لا سقاطا وراها الغاية نحو الى المرفق فتدخل  
تحت المغيا وللغيتين في الابرقة مذهب الدخول الى الجان  
اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الاعمجان. وعكسه اي المذهب  
الثاني هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الاعمجان كما لم  
تدخلها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب  
والاشتراك اي المذهب الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية  
تحت المغيا في الطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق  
الحقيقة. والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعنده  
ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا في الليل وهو  
ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا



والمرافق وهو ان صدر الكلام لما ناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا  
 يناسب هذا الرابع اي معنى ما ذكرنا ومعنى اذكر الخيون في المذ  
 الرابع شئ واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول  
 الخيون ان الغاية ان كانت خرج من المغيا معناه ان لفظ  
 المغيا ان كان متنا ولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب  
 الرابع لانه احدثه على نتيجة المذاهب الثلاثة لان تعارض  
 الاولين واجب الشك وكذلك متراك او جبال شك فان كان صدر  
 لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان  
 تناولها لا يثبت خروجها وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط  
 ولا تدخل تحت اي بعض المناخرين فاصحابنا الذين شرحوا كلام  
 علمنا المتقدمين يتناول بهذا الوجه وهو ان الى الغاية والغاية  
 لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا البسبب للفصل بل لا  
 فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الفصل ضرورة وفلكل ان  
 البسبب كما كانت انما للجمع لا يكون الغاية غاية لفصل المجموع لان  
 عمل المجموع الى المرافق حال فقوله الى المرافق منهم منه سقوط البعض

ومعلوم ان البعض الذي سقط غسل هو البعض الذي يلي الربط  
 فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل  
 تحت السقوط فان قال له على حرفهم الى عشرة يدخل الا  
 للصورة لانه جزء لما فوقه واكمل بدون الجزء حال لا الامر  
 عندنا بحقيقة يجب نسفة وعندنا تدخل الغاياتان يجب  
 عشرة وعندنا لا تدخل الغاياتان ويجب ثمانية وتدخل الغايات  
 في الخيار عندنا اي باع على انه بالخيار الى عند تدخل العقد  
 في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في العقد عندنا بحقيقة لا قول  
 على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى العقد لا سقط ما و  
 وكذلك فالاجل واليمين في رواية الحسنة اي غير الجمع  
 لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فخويفت الى رمضان اي لا يطلب  
 الثمن الى رمضان واما اليمين فخو لا اكتم زيدا الى رمضان فان  
 قوله لا اطلب الثمن ولا اكتم يتناول العمر فقوله الى رمضان لا يتناول  
 ما رواه في اللطف والفرق ثابت بين اثباته واظهاره نحو  
 صحت هذه السنة فيقتضى اكل بخلاف صحت في هذه السنة فلهذا



فانت طالق عند بيع في اول النهار يكون وانما في جميع الغد و  
 في الغد ان يوفي آخر النهار يبيع ولو قال انت طالق في الدار تطوق  
 حاله الا ان يوفي في دخولك الدار فيعلق به وقد استعار  
 للمقارنة ان لم يصلح طرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير  
 بمعنى الشرط فلا يبيع بانك طالق في مشيئة الله وبيع في علم الله  
 لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشيئة متعارف بالقبول  
 بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم اكله وذلك لانه مشيئة الله متعلقة  
 ببعض الممكنات وفي البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع  
 الممكنات والتمنيات فمقوله في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد  
 ان هذا ثابت في معلوم الله اساء الظروف مع المقارنة فيقع  
 اثنان انك لا غير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة  
 وقبل للتقدم فيقع واحدة ان قال لها اخرجي المدخول بها  
 انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبليّة صفة للطلاق المتكبر  
 اولاً فلم يبق محلاً للاخر وثلاثان لو قال لهما اي بيع ثنتان  
 انك لا غير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لا الطلاق

المذكور اولاً واقع في الحال والذي وصف بانك قبل هذا الطلاق  
 الواقع في الحال يبيع ايضا في حال بناء على انه لو قال انت طالق  
 امس يبيع في الحال فيقعان معاً وبعد على العكس اي لو قلت  
 لغلام ادخل بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان  
 لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لهما انت طالق واحدة  
 بعدها واحدة يبيع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة عند  
 الحضر فمقوله لقائل عند عالف يكون وديعة لانه يدل على  
 اللزوم **كلمات** الشرط ان للشرط فقط قد دخل في امر على  
 الوجود فانه لان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو علم  
 الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحياة واذا علم الكفيتين  
 بجي للظرف وللشرط نحو واذا احسن الحيس لي جندب  
 ونحو واذا تصبل خصاصة فيقول وعند البصريين حقيقة  
 في الظرف في يدك الشرط بلا شرط معنى الظرف ودخوله  
 في امر كائن او منظر لا محالة ومعنى للظرف خاصة فيقع  
 ما بدني سكوت في قوله اطلقك انت طالق لانه وجدقت



لم يطلق فيه وانه اذا اي ان قال اذا لم اطلقك انت  
 طالق فصدا مكي اي قوله متى لم اطلقك انت طالق حتى  
 ما د في سكوت كما اذا شئت فانه متى شئت لا يتقيد بالجلوس  
 اعلو لها طلق نفسك اذا شئت فانه متى شئت بلا تقيد  
 حتى لا يتقيد بالجلوس بخلاف طلق نفسك اذا شئت فانه يتقيد  
 بالجلوس فابو يوسف ومحمد حاكما اذا على كلمة متى في قوله  
 اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا محو على متى بالاشتراك  
 في قوله طلق نفسك اذا شئت وعند ابي كان اي قوله  
 اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي كونه ان لم اطلقك انت  
 طالق فاحاج ابو حنيفة الى الفرق والفرق ان لما جاء  
 كلاما معينين وقع السؤال في مسئلتنا في الرفع في الحال  
 فلا يقع بالسكوت ونعم في انقطاع تعلقه بالنية فلا ينقطع بالسكوت  
 اي لما جاء اذا يعني متى ويعني ان في قوله اذا لم اطلقك  
 انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع  
 عند الموت وقع السؤال في الرفع في الحال فلا يقع بالسكوت

فصار مثله ان وعند ابي طلق نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق  
 يتعلق في الحال بيمينها فان حمل على ان انقطع بتعلقه بالنية  
 وان حمل على متى لا ينقطع ولم شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع  
 بالمشكوك وكيف سوال عن الحال فان استقام اي السؤال  
 عن الحال وجوابه ان محذوف اي فيها او بحال على السؤال عن  
والا بطلت اي ان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف  
 ويبحث فيعتق في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال  
 عن الحال فيعتق بقوله انت حر وبطل كيف شئت اعلم ان كلمة  
 في مثل قوله انت حر كيف شئت وانت طالق كيف شئت ليست  
 للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت حر وانت  
 طالق بآية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو النص  
 تعلق الكيفية بصدور الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق  
 له كيفية وهي ان تكون رجعا او باينا اما العتق فلا كيفية  
 له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدور الكلام وتطلق في انت طالق  
 كيف شئت ويبقى كيفية اكون رجعا او باينا مخفية او



عليقة مفقودة اليها ان لم ينو الزوج وان نوي فان اتفقا  
فذلك كونه فرجة وهذا لا بد لما قوض الكيفية اليها فان لم  
الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتها يقع  
نوي وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اقامتهما فلا بد  
فمن اليها وامانة فلا بد من الزوج هو الاصل في ابطال  
الطلاق فاذا تناحرا سقطا بقي اصل الطلاق وهو صحيح  
وعند ما يتعلق الاصل ايضا اي في انت طالق كيف  
ثبت يتعلق اصل الطلاق وهو ان حتى ايضا نيتها فصلها  
ما لا قبل الاشارة اي لا يكون من قبيل المحسوسات فحال  
اصله سواء اظن ان هذا ينبغي على استماع قيام العرض بالعرض  
فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالون  
في الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر يكون  
فرعا وحالا ففما خرج فيه لانقول ان الطلاق اصل الكيفية  
عرض قائمه وان الاصل موجود بل هو الفرع بل بها سواء  
في الاصلية والفرعية لكن لا انفصال لاحد عما في الآخر

اذا الطلاق لا يصح الا وان يكون رجعيًا او باينا فاذا كان  
احدهما بشية تتعلق الآخر **فصل في الصحيح**  
والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج  
اليها ولا ستأمرها لا ثبت بها ما يندري بالشبهات فلا يجد  
بالقرين نحو است ابا بنان قالوا وكمايات الطلاق تطلق  
لانها ما ينما غير مسترة لكن الابطام فيما اتصل بها كالباين مثلاً  
فانه بهم في انها باينة عن اي معنى عن النكاح او عن غيره فاذا  
نزع عنها وهو البينة عن النكاح نهي وبنين بموجب  
الكلام ولو جعل كناية حقيقة نطق رجعية لانهم فسروا  
بما يشتر منه المراد والمراد المستقر هذا الطلاق فيصير كقوله  
انت طالق اعلم ان علماء المالكا قالوا بوقوع الطلاق بالتأني  
بقوله انت باين واماله بناء على ان موجب الكلام هو البينة  
ورع عليهم ان هذه اللفاظ كناية عن عدم الكناية هي  
ما استقر المراد منه والمراد المستقر هو الطلاق في هذه اللفاظ  
فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب بشايعنا



بان اطلاق لفظ الكفاية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا  
في المتن فيقع بها البابين لان موجب الكلام البيونة <sup>هنا</sup>  
بناء على تفسير الكفاية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان  
ثبت المكدى وهو البيونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف  
وهو ان هذه الالفاظ كنايةات بطريق المجاز فلهذا لم  
ويتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها  
عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بهناه معونان ملزوم له  
فيراد بالباين معناه ثم يتقل منه بيينة الى الطلاق فطلاق  
على صفة البيونة لانه اريد به الطلاق يتصل هذا بقوله  
فيراد بالباين معناه الا في اعتدى فانه يقع به الرجعي  
وهو استثناء خر قوله فطلاق على صفة البيونة لانه يحتمل  
ما بعد من الاقراء فاذا نواه اقتصى الطلاق ان كان بعد <sup>الدخول</sup>  
وان كان قبله ثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب <sup>فخرج</sup>  
عليه انه ذكر ان السبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب  
مقصودا منه وهذا ليس كذلك وكذلك استبري <sup>فما ك</sup>

بعبارة هذا الدليل الى الدليل الذي ذكر في اعتدى فيحمل  
انه امرها باستبراء الرجم لينزوع زوجها آخر فاذا نوى  
اقتصى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق  
فاذا نوى يقع بها الرجعي ولا تبين لعدم دلالة على البيونة  
**التفسير الثالث** في ظهور المعنى وخفاء اللفظ  
اذا ظهر منه المراد يستحق ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد التوضيح  
بان سبق الكلام له يستحق نصا ثم ان زاد حتى سد باب النأي  
والخصيص يستحق نصا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال الشخ  
ايضا يستحق محكما كقوله تكا واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر  
في الحل والحكمة نص في الفرق بينهما اي بين البيع والربوا لانه  
في جواب الكفار من قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله تكا فالحق  
ما طاب لكم من النساء منى وثلاث ورباع ظاهر في الحل <sup>القول</sup>  
لان الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشئ مثله  
ولا يكون ذلك السوء واجبا فالمقصود اثبات ذلك القيد  
نحو بيعوا سوا بواء ونظر المفسر قوله فصبر الملائكة كما لم



اجمعون وقولته قاتلوا المشركين كافة والحكم فليقتل الى ان  
الله بكل شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة  
النظر في القولين للمفسر والحكم المذكوران في كتب الأصول  
وفي التمثيل هما نظر لان الفرق بين المفسر والحكم ان المفسر  
قابل للنسخ والحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما  
قوله تعالى فجدد الملائكة وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم في ذلك  
سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل  
منهما مفسر اذ ليس في الدين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ  
ان ارادوا بحسب محل الكلام او اعم من كل منهما فكل منهما حكم  
لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار  
بعلم الله تعالى لا يقبله فله جلال هذا اوردته مثالين في الحكم  
الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين  
كافة مفسر لان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحفل <sup>النسخ</sup>  
لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة  
محكم لان قوله الى يوم القيمة سد باب النسخ والكل بموجب الحكم

الا انه يظهر التقاوت عند القارئ واذا خفي فان خفي  
لعارض حتى جنبا وان خفي بنفسه فان ادرك عفاه فشكل  
اولا بل نقلا فمحال ولا اصلا فبتشابه فالحق كآية السرقة  
خفيت في النباش والطرار لا اختصاصها باسم آخر في نظر  
ان كان الخفاء منزلة يثبت فيه الحكم وليقض ان لا والمشكل اما  
لغرض في المعق نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر  
المبدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفهم  
فانه باطن مزوج حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر  
مزوج حتى لا يسند بدخل شيء في الفم فاعتبرا الوجهين فالجواب  
بالظاهر في الطهارة الكبرى فوجب غسله بالجنابة <sup>بالا</sup>  
في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الا صغره وهذا اولي <sup>العكس</sup>  
لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد <sup>الكلف</sup> يدل على  
والمبالغة لا قوله فاطهروا وجوهكم او لاستعانة بدقيقة  
نحو واريزوا فطة ففعله لاستعانة عطف على قوله والمتكلم  
اما لغرض في المعق وانما اسكل هذا السبب لاستعانة لان القارئ



تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاء ما صفاء الربا  
 وبياضها بياض الفضة والمحل كاية الربا فان قوله تكا حرم  
الربا بمحل لأن الربا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل  
حرما بالاجماع فلم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجلدة  
لما بين البني عم الربا في الاشياء الستة اجتمع بعد ذلك  
الى الطلب والتأمل ليرفع الربا ولكم في غير الاشياء  
الستة والمشابهة كالمقطعات في اائل التور واليد  
والوجه ونحوها وحكم تحفي الطلب والمشكل الطلب والتأمل  
والمحل الاستسار ثم الطلب ثم التأمل ان اجتمع اليها كافي  
الربا والمثابة التوقف اي حكم المشابهة التوقف هذا حيث  
العطف على عاملين ولجور مقدم نحو في الدار زيد كحجة  
عمرو على اعتقاد حقيقة غدا على قراءة الوقف على الله في قول  
وما يعلم تاويله الله والرايخون في العلم ببعض العلماء  
قروا بالوقف على الله وقفا لوزن والبعض قروا بلا وقف  
فعلى الاقل والرايخون غير عاملين بالمشابهات وهو مذهب

علامنا به وهذا البق ينظم القرآن حيث جعل اتباع المشابهة  
 حظا للرايخين والاقرار بحقيقة مع العجز عن دركه <sup>سخر</sup> خطا  
وهذا ايهم من قوله امنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا او  
لم نعلم والا يلقى بهذا المقام ان يكون قوله تكا ربنا لا تنزع  
قلوبنا سواء للعصمة عن الذبغ السابق ذكره الذاعي اتباع  
المشابهات التي يقع صاحبها في الفتنة والضلالة وايضا  
على ذلك المذهب يقولون امنا خبر مبتدأ محذوف والحذف  
خلاف الاصل فكما ابتلى من له ضرب جهل باليمان في السير  
اي في طلب العلم والمراد به ينزل المحمود والطاقة في طلب العلم  
ابتلى الرايخون في العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب اسئلة  
وهوان الكلام للاهتام فلما لم يكن للرايخين بالعلم حظ في العلم  
بالمشابهات فما الفائدة في انزال المشابهات فنجيب ان  
الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم  
يبلى الرايخون بيك عنان ذهبة التأمل والطلب فان رياضة  
اليليد يكون بالهدى ورياضة الجواد بيك العنان والمنع



عن اثنين وهذا اعظمها بلوى واعظمها جدوى اي هذا النوع  
من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا  
من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمها بلوى لان هذا الابتلاء  
هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقي نفسه في مهبنة  
البحر والهواء وينادي على علم الله تعالى ولا يعقل في بحر الفناء اسم  
ولا رسم وهذا منهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن ذكر  
الادراك ادراك مسألة قيل الدليل اللفظي لا يبيد اليقين لانه  
مبنى على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجازو  
الاصار والنقل يكون منقولاً من الموضوع الى معنى آخر والتخصيص  
والقديم اوردوا في مثاله واسروا النوى الذين ظلموا بتقديم  
والذين ظلموا اسروا النوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيش  
والثاني والتاسع والمعارض العقلي وموضعية اما الوجوديات  
ومبنى نقل اللغة والنحو والتصريف فلمعلم عصمة الرواة وعلم التواتر  
واما العدميات ومبنى قوله وعدم الاشتراك الى آخره فلا منساجها  
على الاستقراء وهذا باطل اي قيل ان الدليل اللفظي لا يبيد

اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف يبلغ حد التواتر  
كاللغات المشهورة غاية الشهرة ودرج الفاعل ونصب المفعول  
وان ضرب وما على وزن فعل اض واسأل ذلك وكل تركيب  
من هذه المشهورات قطعي كقولهم ان الله بكل شئ عليم ونحن  
لا ندعي قطعية جميع النقلات وفراجه ان لا شيء من التركيبات  
يعيد المقطع بدلوله فقد امكن جميع المتواترات كوجود جلال  
فاهو لا محض السفسطة والمعاد والعقلاء لا يستعملون  
الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقرينة  
القطعية الاصل هو المراد ولا يبطل فائدة الخطاب و قطعية  
المتواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في بعض  
احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كما حكم والمتواتر والثاني  
ما يقطع الاحتمال الثاني عن دليل كالظاهر والنقص والخبر  
مسألة فالاول يعتمد علم اليقين والثاني علم الظانينة  
التشبيه لراي في كيفية دلالة اللفظ على المعنى  
مبنى على الموضوع له او جزاء او لازم المتأخر عبارة ان سبق





الكلام له وإشارة أن لم يبق وعلى لازمه المحتاج إليه اقتضاء  
 وعلى الحكم فاشئ يوجد فيه معنى ينهم لغة أن الحكم في المظروف  
 لأجله دلالة: وأعلم أن ما يتخارج لما اقتضوا الدلالات على  
 هذه الأربع وجبان يحمل كلامهم على الحصر فلا يبعد نسبهم  
 فأقول الذي فشت في كلامهم وفي المثلثة التي أوردوها لهذه  
 الدلالات أن عبارة النص دلالة على المعنى الموقلة سواء  
 كان ذلك المعنى غير الموضوع له أو جزءه أو لازمه المتأخر  
 إشارة النص دلالة على أحدهن الثلاثة أن لم يكن موقلة  
 وأما قلنا ذلك لدلالة الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم <sup>يكون</sup>  
 ثابتاً بالنظم ويكون سوق الكلام له وحكم الثابت بالانشارة  
 أن يكون ثابتاً بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم  
 اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين سبق لا يجاب  
 بهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفي إشارة إلى أن ملكهم عما  
 خلفوا في دار الحرب والمعنى الأول وهو إيجابهم من الغنيمة  
 لهم من المعنى الموضوع له وقد جعلوا عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع

100  
 ثابتاً بالنظم والمعنى الثاني وهو أن ملكهم عما خلفوا في دار الحرب  
 جزء الموضوع له لذكر الفقراء هم الذين لا يكون شيئاً فكونهم  
 بحسب لا يكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحسب لا يكون  
 شيئاً فيكون جزء الموضوع له فلما سقوا دلالة على زوال  
 ملكهم عما خلفوا إشارة وإشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء  
 الموضوع له ثابتاً بالنظم وأما أن اللازم المتأخر ثابت بالنظم  
 عندهم فلا يتم قالوا إن قوله تعالى وعلى المولود له من زوجه  
 سبق لإيجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولد له لاجله  
 وهو المعنى الموضوع له وفي إشارة إلى أن الأب منفرد في الاتفاق  
 على الولد إذ لا يشاركه أحد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو  
 الاتفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للمعنى الموضوع له  
 متأخر عنه ولما جعلوا إشارة إلى هذا المعنى جعلوا اللازم  
 خارجي المتأخر ثابتاً بالنظم فالمثال الأول عبارة في <sup>اللفظ</sup>  
 إشارة إلى جهة والمثال الثاني عبارة في الموضوع لإشارة  
 إلى لازمه وهو أفرادها بتفقه الأولاد وأيضاً إلى جنسها



صارت المنبأ إلى الآباء إلى آخر ما ذكرني المتن وإذا قالت  
المرأة لزوجها نكحني على امرأة فطلقها ارضاها لها كل امرأة  
لي خطأ تطلقت كمن قضا، والمعنى الموضوع له طلاق  
جميع نساءه وقد سبق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق  
بعضهن أي غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له  
إشارة إلى الموضوع له وهو طلاق الكل وأيضا إلى الجزء  
الأخر وهو طلاق هذه المرأة وأيضا إلى لازم الموضوع له وهو  
لوازم الطلاق كوجوب البهر والعدة ونحوها وقوله كما وأطلق  
البيع وحرم الربوا سبق لللازم المتأخر وهو التفقة بينهما  
فيكون عبارة فيه وإشارة إلى الموضوع له وإلى جزائه وإلى التوافر  
الأخر وإنما قلنا باللازم المتأخر لأنهم سواد دلالة اللفظ  
على اللازم المتقدم اقضاء وإنا جعلوا كذلك لاختلافه في المأز  
على اللازم المتأخر كما لعل على المعاول أقوى من دلالة <sup>اللازم</sup> الله على  
غير المتأخر كما المعاول على العلة فإن الأولى مطردة دون  
الثانية إذا دلالة المعاول على العلة إلا أن يكون معلولا مساويا

ولم ينص المصنف للعلة مثبت للمعاول بقاها أما المثبت  
للمعاول بتفليها لعلته التي هي أصل بالنسبة إلى المعاول  
فيحسن أن يقال إن المعاول ثابت بعبارة النص المثبت  
للعلة ولا يحسن أن يقال إن العلة ثابتة بعبارة النص المثبت  
للمعاول فبين من هذه الجحاث حدود العبارة والإشارة  
والاقضاء أما حدة دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء  
أي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من  
يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى يسمى دلالة  
النص بخولا تقل لما أفيد بك على حصة الضرب في الضرب  
شئ يوجد فيه الأذى والأذى هو معنى يفهم كل من يعرف  
اللغة أن الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التافيف لأجله  
ووجه الحصر في هذه الأربع أن المعنى إن كل من الموضوع  
أو جزؤه أو لازم من الغير المتقدم عليه فعبارة أن سبق الكلام  
له وإشارة أن لم يسبق وإن كان لا من المتقدم فاقضاء  
وإن لم يكن شئ من ذلك فإن وجد في هذا المعنى علة يفهم



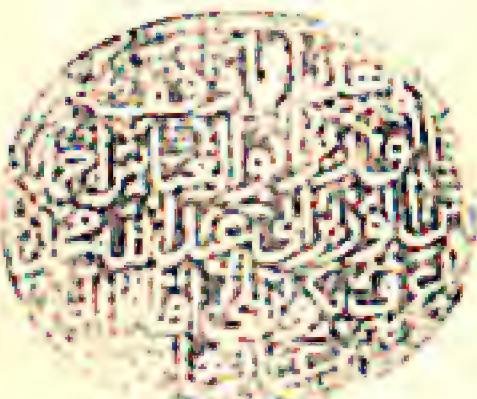
كل من هذا اللغة ان الحكم في المنطوق اجملها قوله نص وان لم  
فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان  
لم يفهم احدا منهم لبعضه من البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ  
اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع  
وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهم كل  
من يعرف اللغة فانه لا يفهم الا جهته هذا هو نهاية اقدام الحق  
والنتيجة في هذا الموضع ولم يتيقظ احد الى كشف الخطاء  
عن هذه الدلالة ومن لم يصدق في فعله بمطالعة كتب المتقدمين  
والمتأخرين كقولهم للفقراء المهاجرين سوا لا يستحقاقهم  
من القيمة وفيما اشار الى زوال الاملاك عما خلفوا في دار الحزن  
وكقوله تعالى وعلى المولود له رزق من وكسوة من سيف ليحيا نفعهما  
على الوالد وفيما اشار الى النسب الى الاباء والى ان للاب  
ولاية على ولده لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضو كمال اختصاص  
الولد واختصاص له بابيه على قدر المكان وتملك الولد غير ممكن  
لكن تملك له ممكن فيثبت هذا والى انفراده بالاتفاق على الولد

اذ لا يشارك احد في هذه النسبة وكذا في غيرها والى ان اجر الضمان  
يستغنى عن التقدير انما يستغنى اوجب على الاب من فرائضها  
الولد من غير تقدير فان اراد استيجار الوالد لرضاع ولدها  
يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالد فثبوت  
بدلالة النص لا بامارة لعدم ثبوت بالمنطوق وقوله تعالى  
وعلى الوارث مثل ذلك الى ان الورثة يتفقون بقدر <sup>الارث</sup>  
لذا العلة هي الارث لا النسبة الى المشتق فوجب عليه الماخذ  
وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه  
هو الاباحة والتملك ملحق وعند الشافعي لا يجوز الا  
بالتملك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الفيرطاعا لا جعله  
ما كما والحق به التملك دلالة لان المقصود قضاء حاجتهم وهي  
كثرة فاقم التملك مقامها ولا كذلك في الكسوة اي لا يكون اهل  
في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر التوب فوجب ان يصير  
العين كفارة وذا جعلك العين لا بالامارة اذ هو رد على <sup>المنفعة</sup>  
على ان الاباحة في الاطعام تنم المقصود اي لمنا الكسوة



بالكسر مصدر كنى الإباحة في الطعام وهو أن يأكلوا على ملك المبيع  
 ثم المقصود دون غارة الثوب وهو أن يلبسوا على ملك المبيع  
 فإنه لا يتم المقصود فإن لم يلبس ولاية الاسترداد في غارة الثوب  
 ولا يمكن الرد في الطعام بعد الأكل وأما دلالة النص فتش  
 تحوي لخطاب فكقولنا ولا تغفل لهما أن يدل على حرمة الضرب  
 لأن المعنى المفهوم منه هو الذي أي المعنى الذي يفهم منه أن  
 التاميف حرام لأجله وهو الذي موجود في الضرب <sup>أشد</sup>  
 وكما لكفار بالوقوع وجبت عليه أي على الرجل <sup>مضيق</sup>  
 عليها: أي على المرأة دلالة لأن المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة  
 هو الجنابة على الصوم وهي شتركة بينهما وكوجوب الكفارة  
 عندنا في الأكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقوع لأن <sup>المعنى</sup>  
 الذي يفهم في الوقوع موجبا للكفارة هو كونه جنابة على الصوم  
 فإن الأساكين المقطرات الثلث فثبت الحكم فيها بل أولى لأن  
 الصبر عنها أشد والداعية أكثر فالحري أن يثبت الرأجر فيها  
 وكوجوب الحد عندهما في اللواط بدلالة نص ورد في الزنى فإن

فإن المعنى الذي يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرّم  
 مستثنى وهذا موجود في اللواط بل زيادة لأنها في الحرمة  
 وسفح الماء فوقه أي فوق الزنى أما في الحرمة فلا حرمة  
 في اللواط لا نزول أبدا وأما في سفح الماء فلا أنها تضيق <sup>الماء</sup>  
 على وجه لا يخلق منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول  
 الزنى المحل في سفح الماء والشهوة لأن فيه هلاك البشر لأن  
 ولذا الزنى هالك كما وفيه إفساد الفرائض أي فرائض الزوج  
 لأنه يجنب فيه اللعان وتثبت الفرقة بسببه ويشبهه النسب  
 وأما تضيق الماء فخاص أي ما قاله من تضيق الماء في اللو<sup>ط</sup>  
 فخاصة بالحرمة لأنه قد يحل بالعدل والشهوة فيه من الطرفين  
 فيغلب وجوده أي وجود الزنى والتزجيج بالحرمة غير نافع  
 أي من جميع اللواط على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد  
 لأن حرمة الحرمة بدو هذه المعاني أي المعاني المخصصة  
 بالزنى وهو هلاك البشر وإفساد الفرائض واشتباهه النسب  
 لا وجوب الحد كما لبس مثله وكوجوبه لخصائصه المشقة عندهما





بدلالة قوله لا قود الا بالسيف يحمل معنيين احدهما القطع  
لا بقاء الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف  
فان المعنى الذي يترجم موجبا حال غلبة الضمير فيهم للجزاء الكافي  
غلبتها كحرمة النفس متعلق بالجزاء والانه لا اقتصار  
في التمسك وهو القطع يقال سيف نهيك اي قاطع ومعناه  
قطع لحرمة بما لا يحل وفيما ج المصادر حرمت كسب ثكن  
الضرب خبر ان بما لا يطيق البدن وقيل ايق المعنى جرح  
ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه يقع للجناية قصدا على النفس  
لجوانية التي بها الحياة فتكون كحل وكجوب الكفارة عند  
التأني في قتل العمد واليمين الغنوص بدلالة نص ورد في الخطاء  
والمعقودة اوجب ان تأني الكفارة في قتل العمد بدلالة  
نص ورد في الخطاء وقوله وفقتل مؤمنا خطأ فحيرت فيه  
مؤمنة واوجب الكفارة في الغنوص بدلالة نص ورد في المعقودة  
وهو قوله ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية  
لانه لما اوجب قتل الكفارة مع وجود العذر فاولى ان تجزى

بدونه واذا وجبت في المعقودة اذ كذبت فاولى ان تجزى  
في الغنوص وهي كاذبة في الاصل كما نقول الكفارة عيادة لصير  
نواها جبراما ان كذب فلها تودي بالصوم وفيما مضى العقوبة  
فانها جزاء يترجم عن كتاب المحذور فيجب ان يكون سببها  
دائرا بين الخطر والباحة كقتل الخطأ والمعقودة فانه لا يميز  
مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغنوص فكبرية محضة وهي  
لا تلازم الباحة وهي تحمي الصغير والكبير في الله تعالى  
ان لمحات يذهب السنيان فان قيل فينبغي ان لا تجزى  
في القتل بالمقتل لانه حرام محض هذا انكار على قوله فيجب  
ان يكون سببها دائرا بين الخطر والباحة فان القتل بالثقل  
حرام محض فيجب ان تجزى فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء  
اي في القتل بالثقل شبهة الخطاء فانه ليس بالة للقتل وهي  
اي الكفارة مما يحتاج في اثباته فيجب فيه السبب والسبب  
القتل الخطاء فان قيل فينبغي ان تجزى فيما اذا قتل مسامحا  
عدا فان الشبهة قائمة هذا انكار على قوله فيه شبهة الخطاء



فان قتل المستأمن في شبهة الخطأ بسبب المحل فان المستأمن  
كافر جزئي يظنه محاد يباع قتلها اذا قتل مسلما ظنه صيدا  
او حربيا واذا كان في شبهة الخطأ ينبغي ان يحجب فيه الكفارة  
كما في القتل بالمتقل نجيب الكفارة بشبهة الخطأ قلنا البتة  
في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل ووجه  
لقوله ان النفس بالنفس فاما الفعل فهو خالص والكفارة  
جزاء الفعل وفي المتقل البتة في الفعل فوجب الكفارة  
واسقطت القصاص فان جزاء الفعل ايضا جزاء وجه يعوق  
بشبهة الخطأ في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لا في الفعل  
فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمل محض فاعتبرت البتة  
فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل ووجه فاعتبرت  
البتة فيه حقا ويجب القصاص بقتل المستأمن ولم يعتبر  
هذه البتة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة  
فلم نجيب الكفارة بقتل المستأمن اما القتل بالمتقل فان  
بشبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل

من كل الوجوه وهو الكفارة حقا ووجب الكفارة فيه وكان  
اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حقا  
لم يجيب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان البتة بما تثبت  
الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه  
جزاء المحل ووجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله  
ان النفس بالنفس وكونه حقا ولما اقول بدل على هذا  
واما الثاني فلامه شرع ليكون زاجرا عنهم ببيان الرب  
والزواج كالحود والكفارات انما هي اجزية الانفعال  
وجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء  
الفعل والثابت بدلالة النقص كالثابت بالعبادة  
والاشارة الى عند التعارض وهو فوق القياس اذ المعنى  
في القياس يدل على رابا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت  
فيها ما يندري بالبيئات ولا يثبت اذ بالقياس اي ما يندري  
بالبيئات كالحود والقصاص قد لم ادر في الحدود  
بالبيئات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن



كلما في انما ثابتة بكدالة النقام بالقياس فعلبك بالنابل  
فيها واما المقضى فحق اعتق عبدك عفى بالما يقتضى البيع  
صحة العتق فصار كانه قد بيع عبدك عفى بالالف وكن وكلي  
بالاعتاق ثبت اى البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالمقضى  
حتى لا يثبت شروطه اى لا يجان يثبت جميع شروطه بل يثبت  
من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل  
السقوط في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف هذا اقرب لما مر  
انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عفى بغير شئ اى صح  
عنا امره ويتعفى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع  
عنه عن القبول وهو دكن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول  
ما يحتمل اى القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط كما  
في القاطي لا القبض اى في الهبة ولا عموم المقضى اى انك  
المعنى المقضى معنى تحت افراد لا تجب ان يثبت جميع افراد  
لانه ثابت ضرورة فيقدر بقدرها والمالم يعم لا يقبل التخصيص  
في قوله لا اكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص

الا في اللفظ فان قيل بعذر اكل وهو مصدر ثابت لفظا وكذا  
اللفظ على المصدر بطريق المنطوق لانه دلالة تضمنية فالثابت  
لفظا على ق من حقيقى منطوق كالمصدر ومجازى فخل  
حقا وسال القرية فيصير كقوله لا اكل اكل ونية التخصيص  
في لا اكل اكل صحيح بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لفظا  
هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا اكل اكل  
فان اكل تكررة في موضع النفي وهو عامة فيجوز تخصيصها  
بالنية فان قيل اذا لم يكن لا اكل عاما ينبغي ان لا يحث  
بكل اكل قلنا انما يحث لانه مندرج تحت ماهية الاكل  
فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم حجب  
ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل  
اصلا فاللدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا اللفظ  
بدل على جميع الافراد اى بطريق المنطوق فان قيل ان  
لا ساكني فلا تروى في بيت واحد يصح نية والبيت  
ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نية لان الساكنة نوعان



قاصرة وهو ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه اي  
المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت  
الواحد لا يكون من باب عموم المقضي بل من باب نية احد محتملي  
اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسياق تمامه في هذا  
الفصل وقد عرفت هنا عبارة المتن بالتقدم والتأخر هكذا  
فتوي الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ونوي الثلث  
ان نية باطله لان المصدر الذي ثبت من المتكلم انشاء امر  
شرعي لا لغوي فيكون ثابتا باقتضاء بخلاف طلق بنفسه فانه  
يصح نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فيثبوت المصدر  
في المستقبل بطريق اللفظ فيكون كالمفوض كسائر اسماء الا  
على ما في فاذ قيل بثبوت البيونة في انت باين امر شرعي  
ايضا فينبغي ان لا يصح نية الثلاث قلنا نعم لكن البيونة  
على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا يخلو  
فيه الا بالعدد وما يتصل بذلك المحذوف وهو بغير اثباته  
المنطوق بخلاف المقضي بخلاف مسائل القرية اي اهلها

قائبات اهل بغير الكلام بنقل النية من القرية اليه بالمفوض  
حقيقة هو اهل فيكون ثابتا باللفظ فيكون كالمفوض فيجوز  
فيه العموم والتخصيص قوله ولذلك اي لما ذكرنا ان المقضي  
لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلاث في انت طالق وطلقتك  
فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء  
لا بطريق اللفظ لانه من حيث اللفظ يدل على اقتضاء المرأة  
بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من  
المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لو ثابت لفظا فيلزم  
الطلاق الذي ثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا  
اقتضاء لان المقضي في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه  
وهنا ليس كذلك لان الطلاق ثبت بهذا اللفظ فيثبوت  
يكون مناهرا فيكون من باب العينة فيصح نية الثلاث  
قلنا منه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا  
اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار  
بالحلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه



اعتبر لا وضاع اللغوية حتى اختار الانشاء الفاظا تدل  
على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والفاظ المحض  
بلحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة الاخبار يجب  
كون المرأة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الابقاع  
من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق  
ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان  
الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا يعم  
للمقتضى ولا نية الثلاث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان  
الثلاث واحد اعتباري ولا يصح فيه المجاز الذي اللفظ  
كناية التخصيص وثانيا ان قوله انت طالق يدل على الطلاق  
الذي هو صفة المرأة لغة ويدل على التطلق الذي هو صفة  
الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث  
لانه غير متعد في ذاته وانما التعدد في التطلق حقيقة  
وباعتبار تعدده يتعد لزمه اي الذي هو صفة المرأة فلا يصح  
فيه نية الثلاث وانما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلاث

ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية و  
الجواب الاول شامل لنية طالق وطلقك والثاني مخصوص  
لنية طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق  
فانه يصح فيهما نية الثلاث ووجهه على هذا الجواب الثاني  
مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة  
لا يصح فيه نية الثلاث وقوله انت طالق طلاقا لا شك  
ان طلاقا هو صفة المرأة فيبقى لا يصح فيه نية الثلاث  
فيقول اذا نوى الثلث تعين ان المرأة بالطلاق هو التطلق  
فيكون مصدر الفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقك  
نظيما ثلثا وقوله انت الطالق اذا نوى الثلث بمعنى  
انت ذات وقع عليك التطبيقات الثلث وانما على الجواب  
الاول فلا يحجى لهذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي  
هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك والطلاق  
ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمرأة وقوله  
كسا سماء الاجناس اي اذا كان كالمفوض لكنه اسم جنس



وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي  
او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا  
على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ان يأت  
في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والذكر  
ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يرد  
به الواحد الاعتباري الى المجموع من حيث هو مجموع والمجموع  
في الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل بثبوت البيئونة  
هذا اشكال على بطلان نية الثلاث في انت طالق وثقيلين  
انكم قلتم ان المصدر الذي ينبى من المتكلم انشاء امر سريحت  
لا لغوى فيكون ثابتا اقتضا فلا يصح فيه نية الثلاث  
فلذلك ثبوت البيئونة من المتكلم بقوله انت يا ابن امر سريحت  
ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن  
البيئونة جواب عن هذا الاشكال وجهنا سلمنا ان البيئونة  
ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البيئونة من حيث هي البيئونة  
مشتركة بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي

التي يمكن رفعها وهي الثلاث او مجسرا بالنسبة اليها ونية  
احد المحتملين صحيحة في المقصود وكذلك نية احدا النوعين  
لا بد وان ثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد  
ان ينوي احدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين اذ لا عموم  
للمقضى فلا دلالة على الافراد اصلا ولا في المقصود  
ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فثبت ما يرتفع  
الضرورة وهو اقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه  
لا يتصور فيهما اقل المتيقن لانه انواع لا تكون الا متساوية فلا  
ان تنفع نية احدا النوعين وايضا لا تنفع نية الكمان في المقصود  
كنية تلك تطلق في انت طالق با بناء على انها واحد  
اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك لطلاق فانه لا اختلاف  
بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط  
لا يمكن ان يقال ان الطلاق تنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما يمكن  
فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله ما يتصل بذلك  
بالمقضى هو المحذوف واعلم انه يشبهه على بعض الناس



المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما  
حكم الآخر ويفعلون في كثير من الاحكام وان توفهم من ان المحذوف  
يصرفهما فاما بعد العبادة والاشارة والدلالة والاقتضا  
فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لانه مرادنا  
باللفظ الدال على المعنى في مورد التقسيم اللفظ اما حقيقة  
او كما فكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه في حكم اللفظ  
فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف  
دال على معناه باحدى هذه الاقسام البهية فالدلالة المنقسمة  
على الاربعة دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ  
آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى **فصل**  
اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان ثبت  
الحكم في المكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وسرطة  
اي وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر **الوجه**  
اي اولوية المكوت عنه في المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق  
ولامسا وانما ياه اى مساواة المكوت عنه المنطوق في الحكم

الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المكوت عنه او مساواة  
ثبت الحكم في المكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق او بقاء  
عليه ولا يخرج اى المنطوق يخرج العادة نحو ما يثبتكم  
اللا في محرمكم حرم الربا يثبت على اذواج الامهات وصنهن  
بكونهن في محرمهم فلم يوجب هذا الوصف لا يقال  
ما يتناء للحرمة لانه انما وصف الربا بكونهن في محرمهم  
اخراجا للكلام فخرج العادة فان العادة جرت بكون  
الربا يثبت في محرمهم فلهذا لا يدل على نفي الحكم عما عداه **والوجه**  
اي المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب  
الزكاة في الدبل السائمة مثله فقال ببناء على السؤال  
او بناء على وقوع الحادثة ان في الدبل السائمة زكاة فصحتها  
بالسنة هنا لا يدل على عدم وجوبها لزكاة عند عدم السوم  
او علم المتكلم بالبحر عطف على قوله لسؤال بان التاميم  
هذا الحكم المخصوص كما اذا علم بان السامع لا يعلم بوجوب  
الزكاة في الدبل السائمة فقال ببناء على هذا ان في الدبل السائمة



زكاة لا يدل أيضا على عدم الحكم عند عدم السهم فاذا بين  
مفهوم المخالفة شيء في اقسامه فقال اي من مفهوم المخالفة  
هذه المسئلة ويوان تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس  
او اسم علم يدل على نفى الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء  
عند البعض لان النصاير هو في قوله عم الماء من الماء اي  
الفصل من الماء عدم وجوب الغسل بالاكسال وسوان يفتي  
الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل ولا يلزم الكفر والكذب  
في محمل رسول الله وزيد موجود ونحوها اي ان دل على نفى الحكم  
عما عداه لزم الكفر في قوله محمل رسول الله اذ يلزم ع ان لا يكون  
غير محمل رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم  
ع ان لا يكون غير زيد موجودا ولاجماع العلماء على جواز  
التعليل فان اجماع على جواز التعليل والقياس في العلم  
ان التخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفى الحكم عما عداه لان القياس  
هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة  
لحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه واما ما هو ذلك

اي عدم وجوب الغسل بالاكسال واللحم وهو الاستبراء  
غير ان الماء انما يثبت مرة عينا فاما مرة دولة جوابا لثالث  
وهو ان يقال لما قلتم ان اللحم للاستبراء كان معناه  
ان جميع افراد الغسل في صورة وجود الشيء فلا يجزئ  
بالبقاء الختامين بل الماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب  
بدون الماء الا ان التقاء الختامين دليل على الانزال  
والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء  
الختامين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر  
ومنه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة ويوان تخصيص  
الشيء بمبتدأ ومنه خبر وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف  
اي وهو الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اي عما  
ذلك الوصف والمراد نفى الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف  
كقوله تعا من فتيانكم المؤمنات خص محل بالفتيات المؤمنات  
فيلزم عندهم عدم حل الفتيات اي الاماء غير المؤمنات للفرق  
فان قوله الانسان الطويل لا يطير يبادر اليهم الى اذكرنا



ولهذا يستقيح العقله والاستباح ليس لاجل نسبة عدم  
الطويل الى الانسان الطويل لانه لو كان الانسان الطويل  
وغير الطويل لا يطير لا يستقيح العقله فعلم ان الاستباح  
لاجل انه يفهم من ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة ولانه  
لو لم يكن فيه تلك الفائدة كان ذلك ترجيحاً غير مرجح لانه  
لو لم يدل نفي الحكم عما عداه كان الحكم فيما عدا الموصوفين ثباتاً  
فخصيص الحكم بالموصوفين يكون ترجيحاً غير مرجح لان  
التقدير تقدير عدم المراتحات الاجزاء الخروج مخرج العادة  
ولانه مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو  
في ابل السائمة زكوة فيقتضي عدم عند عده وعندنا  
لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنصرف فاذا كن اعلم ان  
القائلين بنهم المخالف المذكور وان شراطة ان التخصيص  
انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة  
ولم يكن لسؤال احادته او علم المتكلم بان السامع يحمل  
هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص مخرجة في

في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة  
علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص  
لا تنصرف في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العرض العريض  
فان شيئاً من هذه الاشياء لا توجد ومع ذلك ليراد منه نفي الحكم  
عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي  
لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون محتملاً وهذا محال لان الجسم  
لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفاً للجسم و  
اشارة الى امر علة التميز هذا الوصف وكالمذموم والذم  
فانه قد يوصف الشيء بالمذموم ويراد بالوصف نفي الحكم عما عداه  
مع ان الامر الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله كالمذموم  
على قوله نحو جسم اي موجبات التخصيص لا تنصرف فيما ذكر الجسم  
الي آخر ونحو المذموم والذم فان موجبات التخصيص في هذه  
الصور اشياء اخر غير المذكورة او التاكيد نحو اس الدائر لا يوق  
او غير اي غير التاكيد نحو وازدابة في المرض فلم يوجد الجسم  
بان كل الموجبات منفية لان نفي الحكم عما عداه فقوله ولما



من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفى  
الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض  
مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر  
في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد بسب  
دابة مخصوصة بل المراد كل دابة في الارض فعلم ان موجبات  
التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان  
كل موجبات التخصيص منتفية ادنى الحكم عما عداه واذا ذكرنا  
جزءا متبعا للعقل فلو انهم لم يجدوا في هذا المثال وصف  
الانسان بطول فائدة اصله لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم  
الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم بكلمة  
واحدة الفائدة يخرج عن غيرها انها ام العقلاء وقوله كانت  
ذلك من جملة من خرج في جز المنع لان المزج لا يخصر فيما ذكر  
ولان قصود رجاء الوصف ان يكون علة وهي لا تدل على ما  
ذكر لان الحكم يثبت بعلة شئ جواب عن قوله ولان مثل هذا  
الكلام ونحوه لا يثبت بعدم الحكم اي عند عدم الوصف

لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم علة اصلية لاحكام  
شرعية لا انه علة لعدمه اي لا بناء على ان عدم الوصف علة  
لعدم الحكم ومن ثم ان اختلافه اذ كان الحكم المذكور حكما  
علميا لا يثبت الحكم اليقيني فيما عدا الوصف عندنا كقوله  
ليس في العلوق زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم يكن علوقه  
كان فيها زكوة عندنا لان الحكم اليقيني لا يمكن ان يثبت بناء  
على عدم الاصل وعندنا يثبت فيما عدا الوصف الحكم اليقيني  
وايضاف ثمرات الخلاف صحة التقديرات وعدمها كما في قوله تعالى  
فقر ربقة مؤمنة هل يصح تعديته عدم جوانز الكافرة في  
كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فضل المطلق والمقتد  
ونظيره قوله تعالى فبما نكح المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح  
الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج من نكاح  
العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا مؤمنة ثم اورد  
مسئلتين يتوقع فيها انا قالون بان التخصيص بالوصف  
يدل على نفى الحكم عما عداه وصح مسئلتنا الدعوة والشهادة فلا



ولولم يعلم علينا انه ولدت ثلاثة في بطون مختلفة فقال  
 المولى اكبر مني فانه نفى الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه  
 هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين  
 ليس لاجل ان التخصيص دل على نفى الحكم عما عداه بل لان  
 السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اي  
 الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بانيا  
 بانه ليس منه وايضا انما استغنى نسب الاخيرين لان الدعوة  
 شرط لبثوت نسبهما ولم يوجد له لانه نفى نسبهما وانما كانت  
 في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دُعِيَ  
 الواحد دعوة للجميع لا يقال لاحاجة الى البيان فانها  
 بالاولى ام ولد فثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانه انما <sup>يكون</sup>  
 كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما  
 ههنا فلا فان دعوة الاكبر في مثلنا متأخرة عن ولادة  
 الاخيرين فلا يكون الاخيران ولديهم الولد بل هما ولدا  
 الامة فيحتاج لبثوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا

اليهود لا تعلم له وارثا في ارض كذا انه لا يقبل الشهادة  
 عندهما فهذا اي عدم قبول الشهادة عندهما ببناء  
 على ان التخصيص دل على قلنا اي على نفى الحكم عما عداه  
 فيفهم من هذا الكلام ان اليهود يطعون له وارثا في غير  
 تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا يقبل شهادتهم لان  
 الشاهد دليل على قوله ولا يلزم لما ذكرنا لاحاجة اليه  
 جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحو لا تنفى الشبهة فيما  
 فيه اي في التخصيص فيما لو وصف اي لا تنفى كونه شبهة  
 في نفى الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة  
 ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة مع هذا الى الكثرة  
 عن غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة لان  
 ذكر المكان غير واجب وهو هنا اي ذكر المكان المذكور  
 يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين  
 عن احوال الارض فارادوا بنفى علمهم بالوارث في ارض  
 كذا نفى وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا اعلمين



أما سائر الاراضي فلا معرفة لهم بأحوالها فخصوا عدم الوتر  
 بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازاً عن المجازفة  
 ومنه التعليل بالشرط بوجوب لعدم عند عدمه عند الشك  
 عملاً بشرطه فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفاء وعندنا  
 لعدم لا يثبت بزيادة بالتعليل بل بقي الحكم على عدم  
 الاصل حتى لا يكون هذا لعدم حكماً شرعياً بل عدم اصلياً  
 بعينه ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمة الجلاء  
 عنه يظهر هنا ايضا لان الشرط يقال لدم خارج يتوقف  
 عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للعلق به وهو  
 ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف والشرط بالمعنى الاول  
 بوجوب ذكره لا بالمعنى الثاني اي ينتفي الشرط عند  
 انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة  
 فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد  
 ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم  
 شرعي بل ادراك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء

عدم اصله لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالاً على عدم  
 صحة الصلوة وأما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة  
 لانتفاءه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يكون  
 بدون الشرط بخلاف دخلت الدار فانت طال بقى عند انتفاء  
 الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله تعالى  
 ومن لم يستطع منكم طوله الآية بوجوب عدم جواز نكاح الآية  
 عند طول الحرمة عند وجوب عندنا قال الله تعالى ومن لم يستطع  
 منكم طوله ان ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت ايما كنتم  
 من قبل انكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة  
 على نكاح الحر فان كانت القدرة على نكاح الحر ثابتة  
 يثبت عدم جواز نكاح الامة عند نصير مفهوم هذه الآية  
 مختصاً عند لقوله تعالى وأجل لكم ما وراء ذلكم وعندنا  
 لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مختصاً ولما نفي تلك  
 الآية فيثبت الجواز بتلك الآية وهذا بناء على هذا الخلاف  
 مبني على ان الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فانه



بوجب الحكم على جميع التقادير فالعلق قيد أي الحكم بتقدير  
معين وأدعى أي الحكم على غير فيكون له أي للعلق تأثير  
في العدم أي عدم الحكم ونحوه مع أي غير المشروط  
مع الشرط فإن الشرط والجزاء كلام واحد وجب الحكم على  
وهو ساكت عن غير فالشرط بدون الشرط مثل أنت في  
أنت طالق أي المشروط وهو قولنا أنت طالق في قولنا  
انت طالق إن دخلت الدار إذا أخذت حجراً عن الشرط والجزاء  
مفروق منزلة أنت في أنت طالق لأنه ليس بكلام بل مجموع الشرط  
والجزاء كلام واحد فلا يكون موجباً للحكم على جميع التقادير  
كما زعم فصلي هذا أي على هذا الأصل وهو أنه اعتبر  
المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط  
المعلق بالشرط ونحن أدخلت الدار فانت طالق انعقد  
سبباً عندك لكن العلق آخر الحكم إلى زمان وجود الشرط  
على ما ذكرنا أن المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع  
التقادير والعلق قيد الحكم بتقدير معين وأدعى الحكم

على غير التقادير فطالما أنت طالق سبباً للحكم ويكون  
تأثير العلق في تأخير الحكم لا في منع السببية فابطل  
تعلق الطلاق والعناق بالملك هذا تنقيح على المعلق  
انقصد سبباً عندك فإن وجود الملك شرط عند وجود السبب  
بالإتفاق والمعلق انعقد سبباً عند الشافعي فإذا علق  
الطلاق والعناق بالملك فالملك غير موجود عند وجود  
السبب فيبطل التعلق ويجوز تعجيل النذر المعلق فإن  
التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الأداء صحيح لا  
كتعجيل الزكاة قبل الحول إذا وجد السبب وهو النصاب  
والنذر المعلق انعقد سبباً عند فيجوز التعجيل وكفارة  
اليمين إذا كانت مالية فإن الشافعي يجوز تعجيل الكفارة  
المالية قبل الحنث فإن اليمين سبب للكفارة عند بناء  
على هذا الأصل فيثبت نفس الوجوب بناءً على السبب  
وإنما يثبت وجوب الأداء عند الشرط وهو الحنث لأن  
المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب وجوب الأداء



كافي الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب ادائه بخلاف  
البدني ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب  
وجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء  
وجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك  
احدهما عن الآخر ففي المال لما ثبت نفس الوجوب بناء على  
السبب فادعية الاداء في البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء  
واما قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي فصل الامر باني  
ان في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب  
الاداء وعندنا لا يعقد سببا الا عند وجود الشرط لان  
السبب يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك  
على امتداد الاصل وهو انما نعتبر المشروط مع الشرط  
فلا يكون موجبا للوقع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انبت  
فانبت طالق فلا يعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا  
عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على  
ان اليمين انعقدت للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل

بل سببا للحث لما لم يعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل  
المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعناق بالملك لان الملك  
محقق عند وجود السبب قطعاً ولا يجوز تعجيل النذر  
والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق  
والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر  
والسبب للكفارة هو الحث عندنا فان اليمين لم تعقد  
سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب  
على تقدير الحث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هي  
شرط لها والحث سبب وفرق بين المال والبدني غير  
صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود  
هو الاداء فيصير كل بدنية وتبين الفرق اي على مذهبنا  
بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا  
على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع  
واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت  
الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب سهل



خرج خوله عليها ما قاما الطلاق والعناق فيحملان الخطأ في  
الشرط لأنه بصير بالشرط مما وافق شرط الخيار شرع مع المكاتب  
فإن كان داخل على السب والحكم جميعا فدخل على الحكم  
فقط اسم من خرج خوله عليها ما قاما الطلاق والعناق فيحملان  
الشرط والاصل أن يدخل التعليق في السب كيلا يتخلف  
الحكم عن السب ولما منع من خرج خوله على السب فدخل عليه  
بخلاف البيع **الباب الثاني** في إفادة الحكم  
الشرعي إفادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرم  
وغيرهما اللفظ المفيد لما خبرنا أن أحق الصدوق <sup>الكذا</sup>  
من حيث هو أي مع قطع النظر عن العوارض كونه خبرا <sup>دفع</sup> خبرا  
أو أنشاء أن لم يحمل وأخبار الشرع كقولته والوالدة  
يرضعن ولادهن أكد أي من الانشاء لأنه أدل على الوجوب  
اعلم أن أخبار الشارع يراد به الأمر مجازا وأما عدل عن  
الأمر إلى الخيار لأن الخبر بيان لم يوجد في الأخبار  
يلزم كذب الشارع والمأمور به أن لم يوجد في الأمر

لا يلزم ذلك فإذا اريد المبالغة في وجوب المأمور به على  
أي لفظ الخيار مجازا وأما الانشاء فالمعتبر من انشاء  
هنا الأمر والنهي فالأمر قول الكافل استعلاء الفعل والنهي  
قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا  
مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فأي دل على أنه  
أي على أن الأمر للإيجاب يدل على إيجاب فعل الرسول عليه  
السلام فعل امر حقيقة وكل امر للإيجاب أحقوا على الأصل وهو  
أن الأمر حقيقة في الفعل بقوله وما أمر فرعون برسبه  
أي فعله وعلى الفرع وهو أن فعله م للإيجاب بقوله عمر  
صلواتكم أيتوني صلى قلنا ليس حقيقة في الفعل لأن الاشتراك  
خلاف الأصل ولأنه إذا فعل ولم يقل فعل يصح نفيه أي  
نفي الأمر يصح لغة وعرفا أن يقال أنه لم يأمر وهذا الدليل  
ظهر أن الأمر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو  
مصدر كونه لم يثبت بهذا الدليل أن الأمر الذي هو اسم ليس  
بمعنى الشأن ونسبة أمر مجازا في الفعل بحسب سلمنا أنه



أنه حقيقة أعني الفعل لكن الدليل يدل على أن القول للإيجاب  
لألفعل: أي الدلائل التي تدل على أن الأمر للإيجاب تدل  
على أن الأمر الموقف للإيجاب لألفعل فإن تلك الدلائل غير  
قوله فليحذر الذين يخالفون عن أمره يرد بها الأمر الموقف  
ولا يمكن حملها على الفعل وسبأني وأما قوله فليحذر الذين  
يخالفون عن أمره فالضير في أمره أن كان راجعا إلى الله  
لا يمكن حمله على الفعل وإن كان راجعا إلى الرسول فالقول  
مراد أجماعا فلا يحل على الفعل لأن المستور لا يرد به أكثر  
من معنى واحد على أنا لا نحتاج إلى إقامة الدليل على أن الفعل  
غير مراد بل هو محتاج إلى إقامة الدليل على أن المراد الفعل  
ونحن في صدق المعنى فصح ما قلنا أن الدلائل الدالة على أن الأمر  
لإيجاب لا تدل على أن الفعل للإيجاب واللفظ كاف للمقصود  
والترادف خلاف الأصل وإيجاب فعله لم يستفيد من قوله  
صلوا على أنه أنكر على أصحاب صوم الوصال وخلع النعال  
مع أنه فعل وموجب التوقف عند أبي هريرة حتى يتبين المراد لأنه

استعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر للإيجاب كقوله أيقموا  
الصلاة الذي كقولته فكانت بولم الناديب كقوله لم كل ما يليك  
الارشاد كقوله واستشهدوا الدبابة فكلوا والتهدوا  
نحو أغلوا ما شئتم الدمشان فكلوا فامرزكم الله الأكرام نحو  
أدخلوها بسلام التجهيز نحو فاقا بسورة التجهيز نحو كونوا  
فرقة الدهانة نحو ذقنا ذلك أنت العزيز الكريم التوبة نحو  
اصبروا وأولوا نصبروا الدعاء اللهم اغفر لي المتى نحو لا  
أيقم الليل البهيم الواجبي الاحتقار نحو القواما أنتم ملقون  
التكوين نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب  
في النهي لا يستعمل في معان وهو التحريم كقوله ولا تأكلوا  
الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الأرض المفضولة  
والتنبيه نحو لا تمنن تستكثر والتصريح نحو لا تدرن عينيك  
وبيان العاقبة ولا تعذبوا والارشاد نحو ولا تستأثروا  
عن أشياء والشفقة نحو النعم عن اتخاذ الدواب الكراسي  
والمشي في نعل واحد ولأن النهي أمر بالانتهاء عطف على قوله



لا يستعمل في مكان فله يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل  
لانه يصير موجبا للتوقف والفرق بين طلب لفعل وطلب  
التزك ثابت بديهية وهذا الاحتمال يبطل الحقائق يمكن  
ان يراد بها حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات  
يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلفه كانه  
شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقائق  
الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الاوله  
احتمالاتها وبعبارة اخرى وخصوصا واشتركا او مجازا  
فان اعتبر هذه الاحتمالات مع عدم القيمة يبطل دلالة الالفاظ  
على المعاني الموضوع لها وايضا لم نرى انه محكم وعند القائل  
موجب واحد اذا اشتركا خلافا لاصل وهو الابهام عند  
بعضهم اذ هي الادنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح  
جائز الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله  
فلجذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم  
عذاب اليم بينهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العقاب

بمخالفة الامر اذ لو لا ذلك الحذف لفتح التحذير فيكون المأمور  
واجبا اذ ليس على تركه غير الواجب خوفا للفتنة والعذاب  
ان يكون له الخير والله تعالى وما كان المؤمن ولا مؤمنة اذا  
لله ورسوله امر ان تكون لهم الخير القضاء والله اعلم بمعنى  
الحكم وامر مصدر من غير لفظه او حال وتبين ولا يمكن ان يكون  
القضاء ما هو المراد من قوله فقضاءهن سبع سموات  
لان عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك ولا يراد القضاء  
الذي يذكره فجب القدر بغير ذلك فتعين ان المراد الحكم  
المراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اراد الفعل فاما ان  
فعل القاصي والمقضي عليه والاول لا يليق لان الله تعالى  
اذ افعل فعلا فلا معنى لتقوى الخير وان اراد فعل المقضي عليه  
فالمراد اذ اقضي بامر فالصل عدم تقدير البناء وايضا يكون  
المعنى اذ احكم بفعل لا يكون الخير والحكم بفعل مطلقا لا يوجب  
نفي الخير اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او نفيه وانما يجب  
ذلك فهو المندرج فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل



ما سلك ان لا يتجدد امرنا فالزم على تركه بوجوب الوجوب  
انما قولنا الشيء اذا اردناه ان نقول كن فيكون وهذا حقيقة  
لا يجاز عن سرعة اليجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور  
الماتريدي الى ان هذا مجاز عن سرعة اليجاد والمراد التمثيل  
لا حقيقة القول وذهب في الاسلام الى ان حقيقة الكلام  
مرادة بان اجري الله سنة في تكوين الاشياء ان يكون بذلك  
الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف  
والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مراد امر هذا الامر  
اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فلانه جعل  
الامر قرينة لليجاد ومثل سرعة اليجاد بالنكح بلذا الامر  
وترتب وجود المأمور به عليه ولولا ان الوجود مقصود  
من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مراد بهذا الامر  
اي اراد الله تعالى ان يخلق الامر يوجد المأمور به فكذلك  
امر الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون  
الوجود مراد في كل امر لله تعالى لان كل امر فان معناه

كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صلى اي كن فاعلا للصلاة و  
ذكر اي كن فاعلا للزكاة فثبت ان كل امر فانه امر بالكون  
فيجب ان يتكون ذلك الفعل الا ان هذا اي كون الوجود  
مراد اخر كل امر يعدم الاختيار فلم يثبت وثبت الوجوب لانه  
مقتضى الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله تعالى انصبت  
امر محي قوله واذا قيل لم اركعوا الا يركعون وللصرف فان كل  
من يريد طلب الفعل جزا يطلب بهذا اللفظ مسئلة وكذلك  
الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في ما يتقوا من فضل الله اي  
اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا ثبت  
ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة في الاثنين ثبتا بالقرينة فان  
الابتعاد والاصطيانا اما امر بالحق العباد ومنفعة قلة  
ان يثبتا على وجه ينقلب لمنفعة مضرة بان نجيب عليهم مسئلة  
واذا اريد بالاباحة والندب فاستقامة عند البعض  
والجامع جواز الفعل لا إطلاق اسم الكل على البعض لان الابطاح  
مبينة للوجوب لا جزئية اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجود



فاذا اريد به الاباحة او التذنب يكون بطريق المجاز لا محالة  
لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكرنا في هذا المسئلة  
اختلافنا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض  
حقيقة وقد اختلفنا في هذا لعدم هذا وتاويله ان المجاز في  
اصطلاح لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد  
به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة فانه  
والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضوع ان تعني  
الاباحة والتذنب من الوجوب بمعنى في التقدير كانه قاصر  
لانتفاها ما في اصطلاح غير العلماء فالجواز لفظ اريد به  
غير ما وضع له سواء كان جزؤه او معنى خارجا عنه وهذا  
التعريف صحيح عندنا في الاسلام لكن يحل غير الموضوع له على  
الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عندنا  
ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فاحصل  
الحال في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او التذنب  
هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة

ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا يتنا مشركا  
بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان  
الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانه  
سلمنا ان الاباحة مبينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز  
الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع صفة  
الترك لكن معنى قولنا ان الامر لا يباح هو ان الامر يدل  
على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل  
على كل جزئية من الامور دلالة على جواز الترك اصله  
بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على صحة  
الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على  
هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر  
جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا هو  
قوله لان الامر يدل على جواز الفعل الذي هو جزء من الكل  
جواز الترك الذي به المبينة لكن يثبت ذا لعدم الدليل  
على صحة الترك التي هي جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق



ما منه المخاطري هذا اذا استعمل ويريد بالاباحة أو  
النذية ما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالفتح  
حتى يبقى النذية والاباحة عند الشافعي فلا يكون مجازاً  
لأن هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير  
ما وضع له ولم يوجد هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة  
الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق  
الاستقارة انما يكون ذلك اذا استعمل الامر ويريد بالنذية  
او الاباحة اما اذا استعمل الامر ويريد بالوجوب ثم نسخ  
الوجوب وبقي النذية والاباحة على مذهب الشافعي فالامر  
هل يكون مجازاً ام لا فاقول لا يكون مجازاً لأن المجاز لفظ  
اريد به غير وضع له ولم يوجد لأنه اريد بالامر الوجوب بل  
دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازاً فانك اذا قلت  
الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل  
على كل واحد من الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازاً  
اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط والناطق

فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي لأنه على مذهبنا اذا نسخ  
الوجوب لا يبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما ان  
قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابته بخائفة ثم نسخ  
الوجوب فانه لم يبق القطع مستحباً ولا مباحاً **فصل**  
الامر المطلق عند البعض بوجوب العموم والتكرار لا في ضرب  
مختص من طلب تلك الضرب والضرب اسم جنس فييد العموم  
ولسؤال السائل في الحج العائنا هذا ام لا بد سأل  
اقرع بن حابس في الحج العائنا هذا ام لا بد فهم ان الامر  
بالحج بوجوب التكرار قلنا اعتبر بآثار العبادات وعند الشافعي  
يحمل لما قلنا غير المصدر مرة في موضع الاثبات فيختص  
على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون  
معلقاً بشرط او مخصوصاً بوصف كقولنا وان كنتم جنباً  
فاطهروا واقم الصلوة للذكر الشرس قلنا لزم لجحد  
التب لا لمطلق الامر وعند علمائنا لا يحتملها اصلاً لأن المصدر  
فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو المتيقن او مجموع أفراد



لأنه واحد من حيث المجموع لا يثبت التباينة له على العدد المحض  
أي لا يقع على العدد المحض ففي إطلاقه نفسا يوجب التثنية  
على الأول ويحمل الاثنين والثالث عند التثنية وعندنا  
يقع على الواحد ويصح نية الثالث لا الاثنين لأن الثالث  
مجموع أفراد الإطلاق فيكون واحدا اعتبارا ولا يصح نية الاثنين  
لأن الاثنين عدد محض لا دلالة له في اللفظ على العدد فذكرنا  
هذه المسئلة بيانا للفرق في الخلافات ولم يذكرنا ثمرة الخلاف  
بيننا وبين من قال لا يحفل التكرار إلا أن يكون معلقا بشرط  
فاوردت هذه المسئلة وهي أن دخلت الدار فطلقني فنسكت  
فعلى ذلك المذهب ينبغي أن يثبت التكرار وإنما قلت ينبغي  
لأنه لم يروى عنه هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على أصلهم  
وهو أنه يوجب التكرار إذا كان معلقا بشرط يجب أن يثبت  
التكرار عندهم وفيما دخلت الدار فطلقني فنسكت ينبغي  
أن يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى  
فاقطعوا أيديهما لا يراد به كل الأفراد إجماعا فيراد الواحد

فلم يدل على اليسار **فصل** الاثنان بالماضيه نوعا  
أداء أي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء أي تسليم مثل الثابت  
وقلنا في الأول الثابت ليسهل النقل ويطلق كل منهما  
على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديده عند البعض  
لأن الفرقة عرفت في وقتها فاذا فات سرف الوقت لا يعرفه  
مثل لا ينصر وعند عامة أصحابنا يجب بما أوجب الأداء لأنه  
لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من غاب عن  
بصرفه الجا عليه فافات الأسرفا الوقت وقفات غير  
مضمون إلا بالاثم إذا كان عامدا لقوله فعلة من أيام آخر  
وقوله من أيام عن صلوة الحديث قال الله تعالى من كان منكم  
مریضا أو على سفر فعلة من أيام آخر وقوله من من نام عن صلوة  
أو نسيها فليصلها إذا لم يكن عامدا في الترك وإذا ثبت  
في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في غيرها كالمنذور  
والاعتكاف قياسا وما ذكرناه من النص لعلام أن ما وجب  
بالسبب السابق غير ما فطر بخروج الوقت فإن شرف



الوقت سابقا لا للمحتاج ابتداء جوابا لشكال مقدّر  
وهو ان القضاء انما وجب بالنقص وهو فدية من ايام اخر  
فيكون واجبا بسبب جبره لا بالسبب الذي وجب الاداء  
نقال في جوابه واذا ذكرنا من النقص لا علام الى آخره وايضا  
لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان التماس  
مظهر لا مثبت فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء  
يجب بما وجب الاداء قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان  
ينبغي ان يجوز في رمضان آخر لان القضاء انما يجب بالوجوب  
الاداء والاداء فلا وجب النذر والتذرا بالاعتكاف في رمضان  
لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان  
آخر قلنا القضاء هنا يجب بما وجب الاداء اي النذر وهو  
يقض صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص  
بالاعتكاف سقط في رمضان الاول شرف الوقت فاذا قارن  
هذا اي عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن تركه الا ثبت  
مدى يستوي فيه الحيوة والموت وهو من ثواب الى رمضان

عاد الى الاصل موجبا لصوم مقصود اي لصوم مخصوص بالاعتكاف  
فوجب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوب مع  
شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة  
الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا  
مراد من الاسلام بقوله فكان هذا احوط الوجهين والاشارة  
ترجع الى التسقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة  
فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة ثبت  
بشرف الوقت احوط من الوجه وهو ان يجب القضاء مع وجوب  
رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه  
ان في سقوط شرف الوقت ترك وجوب الاحتياط فيجب  
بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل  
على الاحتياط ما قل لان ما ثبت بشرف الوقت الى آخره معناه  
ان شرف الوقت واجب زيادة ووجب نقضا فالزيادة  
هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان  
هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط



وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكره من إمكان الموت قبل مضى  
آخر فينبغي ان يسقط ذلك النقضان المخبر بتلك الزيادة  
ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بطريق الاولى  
وجه الاولية ان العبادة مما يحسب في اثباته فسقوط  
النقضان اولي من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة  
بشرف الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط النقضات  
وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت والله  
بالاعتكاف ايضا فاذا سقطت الزيادة المذكورة سقط النقضان  
المذكوران ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقضان عبارة عن وجوب  
صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم  
مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود  
احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة  
شرف الوقت فضيلة يغلب قوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود  
وهذا البحث من كل ما كانت اصول الانام فخر الاسلام و  
قد فرغ في بعض الحواشي الوجهان بغير فسر لكن لا يخفى

على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدلل  
به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت له انتمتموا والحكمة  
ملهم الصواب والاداء اما كامل وهو ان يؤدي بالوصف  
الذي شرع كالحاجة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفر <sup>المسافر</sup>  
منفر او شيئا بالقضاء كفضل الاخر فانه اذا باعتراف  
الوقت قضاء لانه يقضى انفق له احرام الامام بمثل مكانه  
خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثل في الوقت ثم  
سبقت الحادثة ثم اقام اما بدخول مصر لبوضاء واما بنية التمسك  
في غير وقد فرغ اما به سني ركعتين باعتبار ان قضاء والقضاء  
لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسنن وان لم يفرغ اى اما  
وصورة المسئلة اقتدى مسافرا في وقت ثم سبقت  
المقتدى حدث فدخل مصر للوضوء او نوى الاقامة والامام  
لم يفرغ يتم ابرها لئلا الاقامة اعترضت على الاداء فصار  
فرضا ابرها او كان هذا المسافر مسبقا اى كان المسافر  
الذي اقتدى مسافرا في صلاة الظهر في الوقت مسبقا اى



اقتدى بعد صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المفارقة  
الاقامة فانه يتم اربعاً لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما  
وهو مؤدى هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلبث  
اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضياً لما التزم ادائه  
مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام  
فيكون في المقدار الذي سبقه لحدث ولم يؤد مع الامام ضيقاً  
او تكلم اي تكلم اللاحق بعد فراغ الامام وقبله ونوى الاقامة  
تتم اربعاً اذا اداء فتغيرت بالاقامة لان عليه الاستيناف  
فاذا استأنف يكون مؤدى ما من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت  
على الاداء فتم اربعاً ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للتميم  
اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للتميم  
اذا سها في القدر الذي لم يصلي مع الامام لا يسجد للتميم <sup>كله</sup>  
اذا سها لا يسجد للتميم بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق  
فيقرأ ويسجد للتميم واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة  
للملوك واما بمثل غير معقول كالغلبة للصوم وثواب النفقة

للمح وكل ما لا يعقل له مثل قربته لا يقضي الا بنقض كالوقوف  
بعرفة ورمي الجمار والاحتجبه وتكليم الشريك فانما على صفة  
الجهل تعرف قربته الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء  
قال الله تعالى واذكركم في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر  
قال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعاً وخيفة فان كونها قربته مخصوص  
بزمان ولا يقضى بتعديل المكان لان ابطال الاصل بالوصف  
باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الاثم وكذا  
صفة الجوده اي لا تقضى لان ابطال الاصل الى آخره اذا ادعى  
الزئوف في الركوة فان قيل فلم وجبتم الفدية في الصلوة  
فباساً اي على الصوم هذا اشكال على قوله ولا يعقل له مثل  
قربته لا يقضي الا بنقض وقد علم النص بوجوب الفدية اذا  
فانت الصلوة للشيخ الغاني والنص ورد في الصوم وهذا  
حكم لا يدري بالقياس ينبغي ان لا يقاس عليه غير واما الاحتجبه  
فلا في المرافقة لم تعرف قربته في غير هذه الايام ولا يدري  
ان التصديق بعين الشاة او بقيتها هل هو مثل لقربة الامانة



ام لا والصدق بالعين والقيمة في القيمة قلنا يحتمل  
في الصوم التحليل بالعجز قلنا بالوجوب احتياطا فيكون  
آتيا بالمندوب والوجوب ونرجو القول فانه يحتمل ان يكون  
الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من  
ان يكون آتيا بالمندوب ومجرب قال في هذا الموضع نرجو  
القول وفي الاصححة ان الاصل في العبادة المالية التصديق  
بالعين لانه نقل الى الامانة تطييبا للطعام وتحقيقا  
لضيق الشئ لكن لم نعمل بهذا التحليل المظنون وهو ان  
الاصل في العبادة المالية الصدق بالعين في الوقت حتى  
لم نقل ان الصدق بالعين في الوقت يجوز في معرض النقص  
علنا به بعد الوقت احتياطا قلنا يرجع الى قوله وعلنا به  
بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضيعة لانه  
لما احتفل به اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالسك واما قضاء  
يشبه الاداء عطف على قوله واما على غير معقول كما اذا ادرك  
الامام في العيد ركعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد

فانه وان فات موضع ولين تكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها  
المثل ومبرك لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبهها بالاداء  
حقوق العبادة ايضا تنقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل كركبة  
غير الحق في الفضة والبيع والصرف والسلم لما عقد الضم  
او السلم يجب بدلا للصرف والسلم فيه في الذمة فكان ينبغي  
ان يكون تسليم بدلا للصرف والسلم فيه قضاء اذ العين غير  
الدين لكن الشئ جعل عين ذلك الواجب في الذمة كيلا يكون  
استبدالا في بدلا للصرف والسلم فيه والاستبدال فيهما حرام  
والفاصل كركبة المصوب والمبيع مستغلا بجناية او دين او غيرهما  
بان كان حاملا ومريضا حتى اذا هلك بذلك التبدل بقدر  
البعض عند ارجوع وعندنا هذا غريب وهو لا يمنع عام التسليم  
وكاداء الزبوف اذا لم يعلم به صاحبه حتى لو هلك عند  
بطل حقه اصلا كما مر والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امر  
اباها فاستحق صورة المسئلة ان يكون ابو المرأة عبدا للرجل  
فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجب



قيمة المرأة على الزوج ولم يقض بها القاص حتى ملكه ما يباح  
انه عين حكمها اداء اي تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك منع  
اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباه اليها لا تملك الزوج  
ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك بغيره لا يوجب تبدل العين قضاء  
برويان رسول الله عم دخل على مريم فانت بئر واكثر  
كان يغلي بالحم فقال عم لا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقام  
هو لم تصدق عليا يا رسول الله فقال عم هي لك صدقة ولنا  
هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين كما مع ان العين  
واحد ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرم وغيرها يتعلو  
بذلك الشيء من حيث انه ملوك ومن حيث الذات حتى لو كان حكم  
الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا حكمه التحريم برفاهة  
حرام لعينه ويجوز لعينه اما اذا تعلو حكم الشرع بهذا الذات  
من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد  
بالعين هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار لان العين التي  
تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يفتقر قبل تسليمها اليها وملك

الزوج اعتاقه وبعده قبله ايجع العبد قبل تسليمه اليها وان كان  
ففي القاص قيمة عليه ثم ملكه لا يعود حكمها فيه ومن اداء  
القاصر ما اذا اطعم المصوب المالك جاهلا وعندنا نافي  
لو براء عن الضمان لا شفا موب بالعداء لا بالقرير وبما ياكل اللحم  
في موضع الاباحة فوق ما ياكل من له ولنا انه اداء حقيقة وان  
كان فيه قصور فتم بالادلة في الحمل لا يغير والعادة المحمودة  
للديانة لغو وهو ان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل  
من له والقضاء بمثل معقولا اما كامل كالمثل صورة وفي  
واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل ولا مثل له لانه الحق  
في الصورة قد فات للعجز ففي المعنى فلا يجب القاصر لانه  
العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل خير الوثن بين القطع  
ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر  
عندما لا يقطع لانه انما يقتصر بالقطع اذا بين انه لم يس  
فاذا افضى اليه يدخل موصبه في موجب القتل المراد بالموجب  
هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذا القتل



أتم موجب القطع والمراد بالموجب هنا الأثر الحاصل بالقطع  
في محل فصار كما إذا قتل بضربات قلنا هذا من حيث المعنى  
أي هذا الذي ذكرنا القتل أتم أثر القطع واتحد الجناية  
فيقتد موجبها إنما هو من حيث المعنى ما خرجت الصورة في  
جزاء الفعل فلا لأثر الفعل وهو القطع والقتل من حيث  
الصورة متعد فيتعذر ما هو جزء الفعل وهو القصاص  
وإنما يدخل في جزاء المحل أي إنما يدخل ضمان الجزء في ضمان  
الكل فيما هو جزء المحل كما يدخل أثر الموصحة في يد الشجر  
وهذا لأن الدية جزء المحل والقتل قد يجاوز القطع كأنهم  
قال الله تعالى وما أكل السبع إلا ما ذكيت جعل القتل ما حيا  
أثر الجرح فهذا منع لقوله أن القتل أتم أثر القطع وإنما لا يجب  
أي القصاص جواب قوله فصار كما إذا قتل بضربات تلك الضربة  
إذا قصاص فيها وإذا انقطع المثل يجب القية يوم الخصومة لأنه  
ع تحقيق العجز عن الكمال بالقضاء أي قضاء القاض وهذا عند  
آتي ريع وعند أبي يوسف ريع يوم العصب وعند محمد ريع

يوم الاقطاع والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تقضى بالمال  
المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى  
وهو القصاص خلافا للشافعي رحمه الله فان عندنا وفي الجناية  
مختارين القصاص واخذ الدية وإنما شرع أي المال عند  
عدم احتمال أي القصاص منه على القاتل بأن سلم نفسه  
وعلى القاتل بأن لم يهدر حقا بكليته وما لا يعقل لمثل  
لا ينفى له بنص قد ذكر هذه المسألة في حقوق الله تعالى  
فالآن نذكرها في حقوق العباد لنفرض عليها فروعا  
فلا يضمن المرافق بالمال المتقوم لأنها غير متقومة إذ لا تقوم  
بلد أحرار ولا أحرار ببلد بقاء ولا بقاء للأعراض فإن قيل  
فكيف يرد العقد عليها أي إن لم يكن المرافق متقومة فكيف  
يرد عقد التجارة على المرافق قلنا باقاة العين مقامها  
فإن قيل هي في العقد لا تقوم أي المرافق في العقد قال  
متقوم لتقومها في عقد البيع لأن ابتغاء البضع وهو  
البيع لا يجوز إلا به أي بالمال المتقوم قال الله إن يتقوا



بأموالكم وبجوراء بقاء البضع بمنفعة الجارية فيكون منفعة  
الجارية في عقد الكاح مالا متقوما فيكون في نفسها كذلك أي  
لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة لأن  
ما ليس متقوم لا يصير بغيره والعقد متقوما ولأن تقومها  
ليس لاحتياج العقد إلى هذا دليل آخر على قوله فيكون في نفسها  
كذلك لأن العقد قد يصح بدون كالحل فان منافع البضع  
غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة  
حال الدخول في العقد فحق أنها غير متقومة حال الخروج يصح  
مقابلتها بأموال في العقد وهو عقد الحل فعلم أن العقد  
لا يحتاج إلى تقومها فتقومها في العقد ليس ضرورة العقد  
ولما ثبت تقومها في العقد يكون في نفسها متقومة قلنا  
تقومها في العقد ثبت بالرخصي هذا منع لقوله أن ما ليس متقوم  
لا يصير بغيره والعقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالكر  
بخلاف القياس لما بينا أنه لا تقوم بالأجران فلا يقاس عليه  
فيشمل معينين أحدهما أنه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب

على تقومها في العقد والثاني أنه لا يقاس كون المنافع مقابلة  
بأموال في الغصب على كونها مقابلة بأموال في العقد لهذا  
أي يكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على  
بطلان القياس بالمعنى الأول وقوله وللغاصب أيضا  
وهو الرخصي دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فان  
له أثر في إيجاب المال مقابلة بغير المال ولا يضمن الشاهد  
بعفو الولي القصاص إذ اقضى القاضي به ثم رجع هذا  
تفريع آخر على قوله ولا يعقل له مثل لا يقضى إلا ينص و  
صورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص  
فقضى القاضي بالعفو ثم ترجعا عن الشهادة لم يضمنوا  
ولا غير في القتل إذا قتل القاتل أو لا يضمن غير ولي القتل  
إذا قتل القاتل لأن الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا  
الولي القاتل شيئا إلا استيفاء القصاص وهو عفو  
لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالأداء كالقيمة إذا أهدر  
عبدا غير عيين فانه قضاء حقيقة لكن لما كان الأصل



محمولاً من حيث الوصف ثبت الجزأى عن اداء الاصل وهو  
 تسليم العبد فوجب القيمة كما نفا اصل ولما كان اى الاصل  
 وهو العبد معلوماً من حيث الجنس يجب هو اى الاصل وهو العبد  
 فيجوز بينه وبين القيمة وإيهما ادى يجزى على القول وايضاً  
 الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصار  
 اصلاً من وجه فقضاءها يشبه الاداء **فصل** لادب  
 لما مور به من الحسن هذه المسئلة من اقوال مسائل الاصول  
 ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على  
 مسائل الجبر والقدر التي نزلت في بواديها اقدام الراسخين  
 وضلت في مباديهما افهام المتفكرين وعرفت في كمارها  
 عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعنى الحاقين لا فراط و  
 التفريط سرفاس الله تعالى لا يطالع عليها الا خواص عباده  
 وما انا بمغفل من ذلك لكن اوردت مع الجزع عن ذلك قدرها  
 وقفت عليه وقفت لا يراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان  
 الحسن والبيع يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشئ

ملائماً للطبع ومناظره والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان  
 الثالث كون الشئ متعلق بالمدح عاجلاً والثواب آجلاً وكونه متعلق  
 بالذم عاجلاً والعقاب آجلاً فالحسن والبيع بالمعنيين الاولين  
 يثبتان بالعقل اتفاقاً اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه  
 فعند الاشعرى لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فبناء  
 على امرين احدهما انهما ليسا الذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن  
 الفعل او يبيع لاجلها عند الاشعرى وثانيهما ان فعل العبد  
 ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والبيع ومع ذلك يجوز  
 كونه متعلقاً بالثواب والعقاب بالشرع بناء على شرع عند البيع  
 من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ليس باختياره لا يجوز  
 والبيع لا يثبتان الى افعال الله عنده فالحسن والبيع بمعنى الثالث  
 يكونان عند الاشعرى بمجرد كون الفعل امراً به ومنهياً عنه فلهذا قال الله  
 عند الاشعرى امر به سواء كان الامر بالاجابا والاباحا والندب  
 ما نهى عنه سواء كان النهى للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة ما يحرم على  
 سواء يحرم عليه شئاً او عقلاً وهذا نصير الحسن وما يذم على فعله هذا نصير



وبالتفسير الآخر للقادر العالم بحال ان يفعله احترز بالقيدين عن  
الخطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحر فاق المعنى الآخر الحسن والقيدين  
بتفسير الحسن بالتفسير الاول تحقق بالوجوب والمنذور وبالتفسير الثاني  
يتناول المباح ايضا وليس له ذلك اي القبيح ما ليس للقادر العالم  
بحاله ان يفعل فكل تفسيرى القبيح متساويان لا يتناولان  
الاحكام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين  
الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما فعند الشرع لا يثبت  
الا بالامر والنهي لما ذكرت ان هذا الحكم مبني عند على اصلين  
اوردت على مذهبه دليلين لاثبات اصلين اما الاول فقوله لما  
لبسا الذات الفعل او لصفته ولا يلزم قيام العرض بالعرض  
وضعه ظاهرا اى ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عني قيام  
العرض بالعرض تصادف فلا تم امتناع فانه واقع كقولنا خذ  
سريعا او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على  
تدبر كونها شرعين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا  
وان عني ان العرض لا يقوم عرضا آخر بل لا بد من جوهر يتقوم

يتقوم بالعرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون  
الحسن والقبح لذات الفعل او لصفته لا اذ لا بد من فاعل  
يقوم بحسن به وان عني معنى آخر فلا بد من بيان لشكك عليه  
واما الثاني فقوله ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه  
ففعله اضطراري وان عني فان لم يتوقف على منفع كان  
اتفاقنا وان توقف بحسب عند لانا فرضناه مرجحا تاما  
ولنا لا يتزعم المرجوح ولا يكون المزعج باختياره تتولد  
فيكون اضطراري والاضطراري والاتفاق لا يوصفا  
بهما اتفاقا تقديره ان فاعل القبيح لا ينجح ان يكون  
متكنا من تركه اولافان لم يكن متكنا ففعله اضطراري لانه  
التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره  
اذ لو كان شكك في ذلك الاختيار لانه باختياره ام لا فاما  
ان يتسلسل او ينتمى الى الاضطرار وان كان متكنا  
من تركه ففعله ان لم يتوقف على منفع يكون اتفاقا وهو  
لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون مرجحا تاما



من غير مزج وهو محال وان توقف على مزج يجب وجود الفعل  
عند وجود المزج لانا فرضناه مزجاً تاماً اي جملة ما يتوقف  
عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل  
مع هذه الجملة تامة وعدم صدوره اخرى يكون حججاً تاماً غير  
مزج ولانه لو لم يجب يمكن عدمه لكن عدمه بوجوب مزج محال  
المرجوع وهو اشد امتناعاً من محال احد المكنيات والبرهان  
واذا وجب عند وجود المزج لا يكون اختيارياً لانه المزج  
لا يكون باختيار ولا تنكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا  
فيؤدي الى التسلل والاضطرار والتسلل باطل فثبت  
انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالجنس والقياس  
اتفاقاً اعلم ان كثير من العلماء اعتقدوا هذا الدليل  
يقيناً والبعض الذي لا يعتقدونه يقيناً لم يوردوا على  
مقدّماته منفاً يمكن ان يقال انه مئى وقد خفي على كلا الفريقين  
مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سمع الخاطري وهذا مئى  
على اربع مقدمات **المقدمة الاولى** ان الفعل يرايد

المعنى الذي وضع المصدر اياه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل  
بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد  
بالحركة الحالة التي يكون للتحرك في اي جزء يفرض امر المبدأ  
في المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة في  
المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول  
فامير يعتبر العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان  
له موقع ثم ايقاع ذلك لا يطاق واقعا الى لا يتناهي  
فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الامور الواقعة في الخارج و  
هو محال ولانه يلزم اذا وقع الفاعل شيئا واحداً فقد وجد  
امور غير متناهية وهذا يبيح الاستحالة على ان يكون الوجود  
امراً غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعرى فان  
التكوين عند امر غير موجود في الخارج **المقدمة الثانية**  
كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على وجود والى يكون واجباً  
بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمنع  
وجوده والى يمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرضه



محال وهذا يلزم لانه ان وقع بدو تلك الجملة لم يكن هي جملة  
 ما يتوقف عليه فالمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة بحسب  
 وجوده عندنا والامكن عدمه ففي حال العدم ان توقف  
 على شيء آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر  
 فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى مرجحان فغير من مح  
 وهو محال فان قيل ادع انهم بل المرجحان بلاد مرجح بمعنى  
 وجود الممكن من غير لزوم وجود شيء آخر مح ولم يلزم هذا  
 المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه  
 الجملة ليجب ان لا يلزم من فرض عدمه مح لكنه يلزم لانه لا شك  
 انه في زمان عدمه لم يوجد شيء ففي الزمان الذي وجد  
 ان وجد بايجاد شيء آخر اياه كقول الايجاد من جملة ما يتوقف  
 عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة ولا وجود غير ايجاد  
 شيء آخر اياه لزم ما سلم استحالته فثبت انه لا بد لوجود  
 كل شيء من شيء بحسب عدمه وجود ذلك الممكن ولولاه يمنع  
 وجوده وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكاماء

لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات  
 فان وجود الشيء بحسب على تقدير ايجاد الله تعالى ويمتنع على  
 تقدير ان لا يوجد واعلم ان ما نزعوا ان كل موجود ممكن  
 محقق بوجوده بين سابق ولا حتى باطل لانه ان امر الله تعالى  
 الذي انما في مح لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان امر الله  
 سبق المحتاج اليه فكذلك لا يمنع العلة الناقصة لا بحسب <sup>الثانية</sup> ومع  
 لا يكون الوجوب متما ضروري ان الوجوب معلول لها فالوجوب  
 ليس له مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر  
 المؤثر التام ثم العقل قد يقبل احد المضافين مؤثرا فحيث  
 انه محتاج الى الاخر في العقل ومقتضا فحيث ان الاخر  
 محتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد **المقدمة**  
**الثالثة** لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء بحسب عدمه  
 وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عند  
 وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالا  
 الاختافية وهو القول بالمال وذلك لان جملة ما يجب عند وجود



زيد الحادث لا يكون تاما فاما اذا لم يكن في وقت معين  
فلهذا في وقت معين رجحان من غير مح فليكون بعضها حادثا  
ومع ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة  
فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم  
اما قدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة  
وهي لا تصلح علل للموجود وايضا وجود زيد متوقف على <sup>اظهار</sup>  
الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا  
لان هذه القضية ثابتة وهما ذلكما وجد جميع الموجودات  
التي ينظر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء  
اذ لو توقف على عدم عمر مثلا ليقف على عدم الذي بعد  
الوجود لان العلم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد  
الحادث ثم عدم عمر الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال  
جزء من العلم الموجب لوجود عمر وابقائه وذلك الجزء اما  
ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير  
معدوما الا بعدم جزء من علته وجوده وابقائه وهما جزءا

الى الواجب فلا يمكن عدم عمر ومع لا يمكن وجود زيد لنفسه  
على عدم عمر وكلاهما في زيد الموجود واما ان يكون لزوال  
العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العلم هو الوجود  
ونفرضه وجود بكر فعدم عمر متوقف على وجود بكر وفرضنا  
وجود زيد متوقفا على عدم عمر فيلزم توقف وجود زيد  
على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي تنقصر  
اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم  
انه كلما عدم زيد لا يكون علمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات  
ثم هكذا الى الواجب ثبت على تقدير افتقار وجود كل  
الشيء بحسب ذلك الممكن عند دخولها ليس بوجود معلوم  
في جملة ما يجب عند وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا  
على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نفي الوجود فالامر  
الذي يمتونه حاله داخل في احد القيصين ضرورة قلت  
هذا التاويل صحيح الذي قوله وذلك الجزء اما ان يكون  
موجودا محضا الى آخره فان الاختصار فيما ذكره الامير



منوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لمرور امور <sup>للموجبة</sup>  
ولامعدومة كالاضافيات فان فسر الوجود بما ينسج  
في الاضافيات لانهم ان كل موجود يجب بواسطة الموجب  
المستند الى الواجب فلا يصح قوله وهم تجر الى الواجب  
وان فسر بما لا يندرج الاضافيات في الموجود بل في العلة  
لانهم ان زوال كل معدوم لا يكون الوجود شي فان  
الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها  
لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة  
على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن اسناد تلك الامور  
الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم في الحالات المذكورة  
من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم اسناد <sup>الامر</sup>  
المذكورة استثناء ما عن الواجب ذلك انما انتقم الى <sup>جس</sup>  
بواسطة او بواسطة الموجودات المستند اليه لكن لا على  
سبيل الوجوب ومع اما ان يجب بالترام التسفيها وهذا يبط  
او يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما ان لا يجب

والظاهرات الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب مع  
ذلك وقمما الفاعل ترجح احد المتساويين ثم الحركة اي  
الحالة المذكورة يجب على تقدير ايقاع اذ لو لم يجب فوجودها  
رجحان بلا منسج ولا يلزم في ايقاع الرجحان بلا منسج  
اي الوجود بلا موجب اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات  
تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر  
بوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل  
بالاختيار ولولا ذلك لامر لا يمكن نفي الموجب بالذات  
الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم  
من هذا وجود الممكن بلا موجب وهو محتمل في المقدمة الثانية  
**المقدمة الرابعة** ان الرجحان بلا منسج بطل وكذا الترجيح  
من غير منسج لكن ترجح احد المتساويين او المرجوح وان  
لانه اما ان لا ترجح اصلا او يكون للراجح فقط او  
المتساويين والمرجوح والاول باطل لانه لو لا الترجيح  
اصلا لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجح الرابع بطل لان الممكن



لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجح الرابع يؤدى  
الى اثبات الثابت واحتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير  
النهاية فالترجح لا يكون الا للمساوي والمرجح ولا بد  
كل من معدوم فقد مرّاح على وجوده في نفس الامر بالنسبة  
الى عدمه ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فاجبان  
ترجح المرجح او المساوي على ان المرادة صفة شائها  
ان يقع الفاعل لها احد المتساويين او المرجح على الاخر فلم  
ان المرادة لا يبطل كما ان الاحتياج بالذات لا يبطل لان  
ذات المرادة يقتضوا ذكرنا وانما يمنع رجحان المرجح  
او المساوي ما دام كذلك فاذا انقضى الفاعل لم يبق كذلك  
واعلم ان المتكلمين اوردوا التجويز ترجيح المختار للمساوية  
المثال المشهور وهو الهلير بين البسج اذا راى طريقين  
متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التي تولاها لاند  
باب العلم بالصانع وهى ان الرجحان بلا مرجح بطل لا يبطل  
بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح

فاقول القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هى  
ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محتمل بمعنى ان وجود  
بلا مرجح مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع القضية  
عن هذه القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في رجحان  
الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول قطعاً للتسلسل  
على تقدير تسليم تلك القضية الفاعل هو المرجح فلا يلزم  
وجود الممكن بلا مرجح وايضا انما اوردوا المثال  
سدا للمنع فعليك البرهان على الرجحان في المثال المذكور  
على اننا نقول ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما ان  
يحسب نفس الامر ولهذا بطلان الاعتقاد الذي لا يبطأ  
لما في نفس الامر كات للافعال الاختيارية واما ان يجب  
بحسب اعتقاد الفاعل وذات بطلان ايضا اذ يفعل افعالا  
مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد  
المرجوحه وما يذكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل  
قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل



بالزحان كاف في هذا العرض فعلم ان المراد بقولنا ان الزحان  
بلا منقح بطهوان وجود الممكن بلا موجب سواه كالموجب  
موجباً اولاً فالزحان هو الوجود فقط لانه بصير الزحان  
قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات فقوله يجب وجود  
الفعل ان اراد بالفعل الحالة التي تكون للتحرك في أي جزء  
يفرض من الكافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء  
بلا موجب ننع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد بطلنا  
هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا  
اقرب من الاختياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا موجب  
لجبر متساو ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين القول  
فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المزمع من العبد واما بانه  
يلزم توقف الموجود على ما ليس بوجوده ولا معدوم فالحال  
المذكورة توقف على امر لا موجود ولا معدوم كالابقاع  
مثلاً هو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع  
الابقاع عين الاول واما ان لا يجب بكن الفاعل بزمع

احد المتساويين وان اراد بالفضل الابقاع فبغير ما قلنا  
في الابقاع هذا الذي ذكرنا هو لا بطل دليل الجبر فالآن  
جئنا الى اثبات ما سألنا وهو التوسط بين الجبر والقدر  
اي حاصل مجموع خلق الله وفعل العبد فقوله لا تفرقة  
بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة  
تجرح كونها موافقة لمرادنا لانه لا ارادة ان كانت صفة  
بها يرجع الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء  
بما هي عليه من خصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا  
كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب  
وان لم يكن صادرين منا لا يكون الارادة التي تجرح شئ  
فوجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي  
تشاق لهما كحركة نبضنا على شئ شئ ان يكون عليه  
لكننا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى يفعلنا والثانية  
وايضا نفرق في الاختيارات بين ما نقدر على تركه  
بين ما لا نقدر على تركه كالاحتياط بالصيب بالعدو والشدة



الذي لا تقدر على المساكن عنه وكذا فرق في التذكير بين ما تقدر  
على الفعل وبين ما لا تقدر وايضا تفعل بداعية وقد تفعل  
بداداعية فعلم ان العلم الوجداني قاصر باننا تفعل من غير  
اضطرار ولا وجوب ونزج احد المتناوين او المرجوح  
وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك شاهد  
فوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى  
الضعيفة كقطع سافة بعيدة في ظرفة عين وامثاله وكذا  
في عدم صدورها كما تواتر في اجثار الانبياء عدم والصديقين  
ان الكفار صدورهم بانواع الذي فلم يقدر واعلى ذلك  
مع سلامة الآلات وتوفر الدقاعى والارادات مع قدرتهم  
في ذلك الزمان على امور شتى فخلق ذلك فعلم ان المؤثر في  
الحركة اى الحالة المذكورة ليس قدرة العبد واداته اذ لو كان  
لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعيا فيما جرى عليه العادة  
لم توجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات الالهية  
الاعصاب وارغائها ولا شعورنا بشئ من ذلك ولا نذكر

140  
اى عصبه يجب تديرها يحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور  
لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فاعلم من وجد ان ما يدل  
على الاختيار ووجد ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود  
الحالة المذكورة انه جرى عادة تمنع انما هي قصدنا الحركة المذكورة  
قصدا جانها من غير اضطرار الى القصد بخلاف الله غيبه الحالة  
المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد خلق  
لله تعالى انه يخلق قدره بصره العبد الى كل منهما  
على سبيل البذل ثم صرفها الى واحد معتن بفعل العبد هو  
القصد والاختيار فالقصد مخلوق لله تعالى بمعنى استناده  
لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة لله تعالى  
ان الله تعالى خلق هذا الصنف مقصودا لانه هذا ينافى  
خلق القدره فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى  
واختيار العبد فلما قل قلنا نوقف على من نحن لا يوجب  
كونه اضطرارا لا من اختيارنا بل في فعله ايضا وانما  
ايضا يعلم ان الاختيار ليس مؤثرا تام بل هو جزء المؤثر



برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير  
فان كان العبد موجبا بوجوده بلا واسطة امر فلا يصح لغيره كما  
لا يصح له في وجوده وفي ذاته وان كان يتوسط وجود امر فذلك  
الامر يجب بالموجودات المستقلة الى الواجب فيخرج من وضع العبد  
وان كان يتوسط عدم امر لا يكون ذلك لعدم العدم السابق  
على الوجود اذ لا يصح للعبد فيكون العدم الذي بعد الوجود  
وهذا العدم لا يمكن الازوال العلة النامة لذلك الامرا و  
لبقاءه فالعلة النامة ان كانت كوجودات محضة يكون واجبة  
بالاسناد الى الواجب فلا يقدر العبد على اعلامها وان كان  
للعدم مدخل في تلك العلة النامة فزوال العدم هو الواجب  
فيكون يتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالادلة  
ان للعبد صنعا كما فلا يكون له في امر لا موجود ولا معدوم  
ولا يكون ذلك لامر واجبا بواسطة الموجودات المتصلة الى  
الواجب اذ مع مجيء وضع العبد ثم ذلك الشيء الموجب  
لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا يصح للعبد

فيها اصلا كقدرة العبد وجوده وامثالها فالامر لا ضابط  
الذي من العبد وهو الذي لا يجب عند وجوده الا ترسيحي كسبا  
وقد قلنا متبايننا ما يقع به المقذور مع صحة انفراد القادر  
من خلقه وما يقع به المقذور لا مع صحة انفراد القادر به  
كسب ثم مقدورات التسع فثمان الاول ما يصح انفراد القادر به  
مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا يصح للعبد فيها  
والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل كسب  
لعلة العبد مدخلا في ذلك الشيء كالانفعال الاختياري  
للعباد وقد قيل ما وقع له في محل قدرته من خلقه وما وقع  
في محل قدرته هو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن في الحقيقة  
المجموع تسير واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المكلف  
لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المكلف  
بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقذور في محل القدرة  
ولا يصح انفراد القادر بايقاع المكلف بذلك الامر  
فالکسب لا يوجب وجود المكلف بل يوجب حيث كسب



اتضاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلف الاضافا فكونه  
طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق  
اذ خلق البيع ليس يبيع اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعادة  
لحمية بل يشتمل على كثير منها وانما الاتضاف به بارادة  
فصد يبيع وقد علم ان الكسب من حيث هو واجب الاتضاف  
فالصدق اليقيني لانه موصل الى البيع لانه يعلم لانه كمالا  
يخلق الله تعالى ولا يجزى في الصدق والحاصل ان ما يختار الله  
ينفرد عن العبد قدرة اليجاد والتكوين فلا خلاف ولا يكون  
الواقع يمكن يقولون ان للعبد قدرة فاعلى وجه لا يلزم منه  
وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرة النسب والاضافا  
فقط كتمييز احد النساء بين وترجيح هذا ما وقت علمه من  
الحبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعا الى المحرر  
بصدده وهو مسئلة الحسن والبيع فقول ان الاتفاق في  
الاضطرار لا يوصفان بل الحسن والبيع غير مسلم لان كون  
الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حلالا لانه

او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل اوصفة مضافة  
لحق المانع او الذم بكل من انصف به سواء كان اتصافا  
او اضطراريا واتفاقيا او بريان للسمع بحمد على صفات  
العلياء مع ان اتصافه بها ليس باختيار على ان الاشعري  
يسلم البيع والحسن عقلا بمعنى الكمال والنقصان فلا شك ان  
كل حال محذور وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمال اذ  
محذورون كما لا ريب واصحاب النقصان مذمومون بنقصانهم  
فانكار الحسن والبيع بمعنى انهما صفتان لا جملهما محذور  
يذم الموصوف بهما في غاية الناقص وانكارهما بمعنى انه  
لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله  
ان عفا الله لا يجب على الله تعالى الداية والعقاب لاجله فنحن  
نساعد في هذا وان عفا الله لا يكون في معرض ذلك فهذا  
عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستل  
العقل بعرفة كيفيةها لكن كل من علم اي الله تعالى عالم بالكلية  
والحسن ثبات فاعل بالاختيار قل على كل شيء وعلم انه عفو



نعم لشيء في كل لحظة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات  
والأفعال ما يقتضيه في غاية البيع والشاعة اليه تعالى  
غفر لك علواً كبيراً فلم ير فعله أنه يستحق بذلك مدته <sup>بشيء</sup> ولم  
أنه في معرض سخط عظيم وعذاب أليم فقد تجل على عباده  
ولجاجة وبره على مخافة عقله وأعوجاجه واستحق  
نكره ومراية حيث لم يعلم بالله الذي في ورانه عصف الله  
عن العياقة والفؤادة وأصدانا هداه بالهداية فلما ابطنا  
دليل الأسماء ترجعنا إلى إقامة الدليل على من هبنا وإلى الخلا  
الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض أصحابنا والمعتزلة  
حسن بعض أفعال العباد ونحوها يكونان لذات الفعل الصفة  
له ويعرفان عقلاً أيضاً أي يكون ذات الفعل بحيث يحذف له  
عاجلاً وثباتاً جلاً ويدم فاعله عاجلاً ويعاقباً جلاً بحيث  
يحذف فاعله وثباتاً لاجل أودم فاعله ويعاقباً لاجل أودم  
للفعل صفة يحذف فاعله الفعل وثباتاً لاجل أودم ويعاقباً  
لجلها وإعاقباً أيضاً لأنه لا خلاف في أنها يعرفان شرعاً

لأن وجوب تصديق النبي عدم أن توقف على الشرع يلزم الذي  
واعلم أن النبي عدم إذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة وعلم السامع  
أنه نبي فأخبر بأمر مثل أن الصلوة واجبة عليكم أمثال  
ذلك فإن لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك لم يطل  
فائدة النبوة وإن وجب فليح من أن يكون وجوب تصديق  
بعض أخباره عقلية أو لا يكون وجوب تصديق كل أخباره  
شرعية والثاني بطل لأنه لو كان وجوب تصديق الكل شرعياً  
لكان وجوبه بقول النبي عدم فأول الأخبارات الواجبة  
التصديق لا بد أن يجب تصديقه بقوله عدم أن تصديق الأخبار  
الأول واجب فتكلم في هذا القول وإن لم يجب تصديقه  
لا يجب تصديق الأول وإن وجب فاما أن يجب بالأخبار التي  
فيلزم الدوراً ويقول آخر فتكلم فيه فيلزم التسلسل وإذا  
ذلك تعين الأول وهو كون وجوب تصديق شيء من أخباره  
عقلية فقوله والأول أي أن لم يتوقف على الشرع كان واجباً  
عقلاً فيكون حسناً عقلاً لأن الواجب العقلي ما يحل على فعله



وبدئ على ترك عقلا وحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا  
فالواجب العقلي اخضر من الحسن العقلي وكذلك يقول في <sup>امثال</sup>  
او امره اما واجب عقلا الى اخر هذا الدليل لاثبات الحسن  
العقل صريحا فقوله وايضا وجوب تصديق النبي موقوف  
على حرمة الكذب في ان ثبت شرعا يلزم الدور وان ثبتت  
عقلا يلزم تبعا عقلا هذا يدل على ان البع العقلي صريحا  
وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا  
عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه  
يكون واجبا عقلا فيكون حسا عقلا ثم عند المعتزلة العقل  
حاكم بالحسن والقيح موجب العلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله  
والعقل له العلم بهما فيخلق الله العلم عقيب نظر العقل نظرا  
صحيحا لما اثبتنا الحسن والقيح العقليين وفي هذا القدر  
لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الحلا  
بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم  
مطلق بالحسن والقيح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى

فلان الصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله  
ولهم بالوجوب والحكمة يكون حكما بالحسن والقيح ضرورة  
واما على العباد قلنا العقل عندهم موجب لافعال عليهم ويحتمل  
ويحتملها عن غير حكم الله تعالى فيها بشئ من ذلك وعندنا الحاكم  
بالحسن والقيح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره  
وعن ان يحكم عليه شئ وهو خالق افعال العباد على امر عال  
بمبناها حنا وبعضها قبيحا ولدي كل قضية كلية او جزئية  
حكم معين وقضاء مبين واخطا يطوأمها وبواطئها وقد  
فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضرر ومن حسن او قبح  
ثابتها ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقيح بطريق  
التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح  
وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله  
بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شئ منه بل معرفة موقوفة  
على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى عليه العقل  
على انه غير مولد للعلم بل اجري عادة انه خلق بعضه غير



كسب وبعضه بعد الكسب أي ترتيب العقل المقدمات المعلومة <sup>بها</sup>  
صحيحا على امرأته ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب  
الموجودات ليس بايجاد والما مبرر في صفة الحسن نوعان  
حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى لما ثبت ان الحسن والقيح  
يعرفان عقلا علم انهما ليسا بجزء الامر والقيح بل انما <sup>هو</sup> العقل  
او يقيح اما لعينه او لشيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه اقيح  
لعينه قطعاً للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل  
او خارجا عنه وجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق  
على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة <sup>جزءها</sup>  
او لم يصدق كالجزء الخارجية كالجهود لا يصدق على الصلوة  
والحسن لمعنى في نفسه يعنى الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم  
ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه  
حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه فيجاء لعينه اذ لو كان  
لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على كل  
الفعل نحو الجهاد اعداء كلمة الله فالجهاد حسن لكونه اعداء

والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا <sup>عليه</sup>  
كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء  
ثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبح كمن امثلة <sup>هذا</sup>  
ساق في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى <sup>نفسه</sup>  
على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاعة في الاصطلاحات او  
لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد <sup>جزءا</sup>  
في ضمن جزئيات الموجوده وحسنا في تلك الجزئيات المعلومة <sup>جزءا</sup>  
حسنا وهي لا تكون حسنة الا لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها  
والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارجي الصادق ان <sup>كل</sup>  
مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو لجزءه وبالكذاك فهو الخارج <sup>لصلى</sup>  
مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصية  
المعلومة فمنها متوقف على العبادة اما الجهاد فهو الضرب  
والقتل والنهب وليس اعداء كلمة الله تعالى داخل في هذا المفهوم  
بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لجزءه اوهذا هو الفرق  
المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان



من ان يكون الفعل حنا او فيجاء لانه بان قل قد يختلف <sup>الفعل</sup> حسن  
وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حنا لذاته او فيجاء لذاته لان  
الاختلاف بالاضافة لا يدل على اذكون لاضافة داخلية في  
ذات ذلك الفعل لآخر الفعل من الاعراض النسبية والاعراض  
النسبية تقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة  
فضول مقومة لها فتولنا شكر الممنع حسن لذاته معناه ان شكر  
المضاف الى الممنع حسن لان ذات الشكر غير اضافة حسن  
اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما  
ان يقبل كالافرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق  
هو الاصل والافرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب  
من الروح والجسد فلا يتم صفة الابان تظهر الباطن الى الظاهر  
بالكلام الذي هو ادل على الباطن ولا كذلك سائر الافعال  
انما ل هذا الفرق بين الافرار وعمل الدركان فان الافرار  
يجعله داخل في الايمان ولا يجعل عمل الدركان داخل فيه واعلم  
ان المقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان احدهما ان

الايمان هو التصديق وانما الافرار اجراء الاحكام الدينية  
عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والافرار من صدق  
بقلبه وترك الافرار من غير علم لم يكن مؤمنا اعتبار الجهة مركبة  
الافرار في حال الاختيار وان صدق ولم يصادف بغيره يكون  
مؤمننا اعتبار الجهة بتعيينه في حال الاضطرار وكما لصلوة يسقط  
بالعذر وهو عطف على قوله كالافرار واما ان يكون شيئا  
للحسن بمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحب ان يكون  
بالعذر وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس ونزاهة النفس  
لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس  
مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسايط انفسا  
تعبدا محضا لله تعالى يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن بمعنى في نفسه  
ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا يكون الزكوة وانما لها  
من هذا القسم اذ يتبين ان جهة حسن المعنى في نفسها كونها  
تعبدا محضا لله تعالى فيكون عينها حقا كونها مورا بها  
لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن بمعنى في نفسه كون الفعل



مأمور به فهذا عين مذهب الاشعرى ولا يستقيم تقسيم الحسن  
 على الحسن بمعنى في نفسه والحسن بمعنى في غيره لان كل المأمور به  
 حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول  
 انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعرى لكونه مأمور به  
 وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسنا قل الله تع ان الله يامر  
 بالعدل والاحسان يقتضى كونه عدلا واحسانا قبل الامر  
 لكنه خفي عن العقل فافترض الله تع بالامر فالامر بالزكوة و  
 امثالها ذال على حسنها لمعنى في نفسها على ما ياتي في هذا الفصل  
 ان الامر المطابق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون  
 حسنا لمعنى في نفسها لكنها لا تعلم ذلك المعنى والثاني ان  
 الايمان بالمأمور به حيث انه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى  
 في نفسه لان طاعة الله وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسبه  
 خلا فالاشعرى فان شكر المنعم عند لبس حسن عقاده فلا  
 الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به  
 الايمان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعرى

انما يحسن اذا الزكوة لانه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن  
 وسوا امر به من غير ملاحظة انه طاعة لله تع فهذا بيان ان  
 الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا انما  
 واما الجزئية والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به  
 وقد يجمع المعنيان كالامان فانه حسن لعينه واتيان بالامر  
 به وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا  
 لعينه والجزئية لكونه يومر به كعبادة وايضا على العكس في الحسن  
 والجزئية ولا لعينه لكن يكون مأمورا به وقد اتى به لكونه مأمورا  
 فعلم فساد ما قل ان كل المأمور به حسنة لمعنى في نفسها  
 بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأمورا به  
 العبد المنوي حسن لعينه عندنا لاجل الصلوة والمنوي  
 بنية امثال امر الله تع حسن لعينه ولمعنى في نفسه لانه اتيان  
 بالمأمور به حتى شرط فيه الاهلية الكاملة فان العباد  
 بشرط لها الاهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي كمال  
 المعاملات على ما ياتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى



واما الثاني وهو الحسن فعين ذلك الغير اما منفصل عن هذا  
الماوربه كاد الجمع فانه منفصل عن الشيء وفي هذا العبارة  
تغير وقد كانت قبل التغير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه  
منفصل عن هذا الماوربه فاسقطت قوله قائم بنفسه لان  
الاعراض لا تقدم بنفسها فالمراد بانه لا يكون قائما بهذا الماوربه  
فقط منفصل يكون مكررا كالشيء الجمعة حسن اذا الجمعة  
والوضوء حسن للصلوة وليس قرينة مقصودة حيث يسقط  
بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى النية واما  
قائم بهذا الماوربه كالجهاد لاعلاء كلمة الله وصلاح  
لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار لا يشترع للجهاد  
ان قضى البعض حق الميت بسقط عن الباقيين ولما كانت  
المقصود بآية عين الماوربه كان هذا الضرب وهو  
ان يكون الغير قائما بالماوربه لا الضرب الاول وهو ان يكون  
الغير منفصلا عن الماوربه بشيئا بالقسم الاول وهو الحسن  
لمعنى في نفسه وجه الشبهة ان مفهوم الجهاد هو القتل

والضرب وامثالها وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله  
لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله كانت  
لحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج  
بشيئها فالجهاد حقيقة وهو القتل ليست حسنة لمعنى  
لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى  
فتشابه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان  
غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج والامر المطلق اي من  
غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غير يتناول  
الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه ان دل الدليل  
اي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه لان  
كمال الامر يقتضي كمال صفة الماوربه لما علم ان المطلق  
ينصرف الى الكمال لان ان الامر المطلق يكون امرا كاملا  
بان يكون لا يجاب فالامر الذي للذباحة والذبح فتا  
في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن يقتضي الامر  
اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله به فيكون الامر الكمال





اي الامر الذي هو الايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء  
لو لم يكن بحيث في فعله مصلحة عظيمة وتركه مفسدة عظيمة لما اذن  
الله تعالى فعله ليكون الايجاب محصلا لفعله وانما في تركه <sup>كبار</sup> فائدة  
يدل على كمال العناية بوجود المأمورية وكمال العناية بوجود  
المأمورية يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا  
لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة بوجوب  
ذلك ايضا اشارة الى الحسن المعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمأمورية  
وانما اخترت في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني بوجوب لان  
المعنى الاول مقتضى الامر والثاني بوجوب الامر والفرق بينهما  
لا يخفى على اهل التصيل فقال الشافعي الامر بالجمعة بوجوب  
صنعه حسنها وان لا يكون المشروع الا هي فلا يجوز ظهر غير  
المعذور اذا لم يفت بالجمعة ولما لم يخاطب بالمعذور بالجمعة  
فاذا ادى الظهر لم يتقضى بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء  
الظهر لا بالجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر كذا امرنا باقامة  
الجمعة مقامه في الوقت فصارت متفرقة لانا نسخة ولا فرق

في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسقوا لكن سقطت الجمعة  
عند رخصة فاذا ادى بالجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر  
هذه المسئلة تنزع على ان الامر المطلق يقتضي اذنه والجمعة  
هنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في <sup>الست</sup>  
قبل وقت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان اهل  
في هذا اليوم الجمعة عندك والظهر عندنا ودليلنا في المتن  
مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل يتقضى  
اذا حضر الجمعة ام لا فعندنا لا وعندنا يتقضى لان الامر  
بالاستيعام للمعذور وغير المعذور فالجمعة في هذا اليوم اقامة  
الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل لكن هذه ساقطة للمعذور  
بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض  
الظهر **فصل** التكليف بما لا يطاق غير  
جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق بالحكيم ولقولنا لا يكلف  
الله تعالى نفسا الى غير ذلك من الديات وهو غير واقع في المنع  
لثلاثة اتفاقا واقع عنده في غيره اي واقع عند الاشعري



في غير المتع لانه كما بان اي حال وعندها ليس هذا تكليفا باطلاق  
بناء على ان القدرة العبدية تاتي في افعالها توسط بين الجبر  
والقدرة وقد سبق تقريره في فصل المتقدم فان قيل التكليف  
بالحال لا يتم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر  
على اجراء الفعل بل يوجد مخلوق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل  
تكليفا بالحال قلنا لكن المقصد اختيارى فالمراد بالتكليف  
الحركة التكليفية المقصود اليها ثم بعد المقصد الجازم بحلق الله تعالى  
لحركة اي الحالة المذكورة باجراء عاداته والتكليف بالحركة بناء  
على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو المقصد على ان  
عليه بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج عن حيز الامكان هذا  
جواب عن دليل الاسرى وسوان الله تعالى علم في الاذن انما باجل  
لا يؤمن اصلا فان آمن بتقليد علم الله تعالى جهادا وهو محال فاما  
محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فتجب ان لا يقع  
علم كل شئ على ما هو عليه والعلم مع المعلوم فمعلوم بانه  
لا يؤمن باختياره لا يخرج عن حيز الامكان اي عن ان يكون

مقدور وفخار له وعندها لا يتركها اي القدرة العبدية  
بل هو مجبور ثم عندها عدم جواز اي عدم جواز التكليف بما  
لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح واجبا على الله تعالى خلافا  
للمعزلة بل بناء على انه لا يخلق من حكمته وفضلته ثم القدرة  
شرط لوجوب الاداء والنفس الوجوب لانه قد ينفلك عن حيز  
الاداء فلا حاجة الى القدرة وسيا في الفرق بين نفس الحق  
وجوب الاداء في الفعل المتأخر بل سوى اي نفس الوجوب  
يثبت بالسبب والاهلية على ما ياتي اي في فضل الاهلية  
والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فامكنة ادفعها يمكن به الامور  
على اداء المأمورية اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا  
لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج فقبل القدرة الممكنة  
وسى شرط الاداء كل واجب فضلا عن الله تعالى كان واليتا  
فلذا يجب التمسك مع العجز والصلوة قاعدا او موبيا مع  
اي مع العجز ويسقط الركوع اذا اهلك المال بعد الحول  
قبل العتق اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله وسى شرط الاداء



كل واجب قلز فلا يجب القضاء على من صار اهلا للصلاة  
في الجزء الأخير من الوقت لأنه لا يجب الأداء لعدم القدرة  
قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للأداء اذا كان هو القرض  
اما فيما عدا العرض القضاء وقد وجد السبب فاما كان القرض  
على الأداء ما كانا متدا الوقت كاف للقضاء كسائر الخلف  
بمسئلة السماء فانه ينقل اليه لا مكان الكبر في الجملة كما كان  
للبني مفاعلات الرسل وهو البر كاف لوجوبه بخلاف  
هو الكفارة على القدرة التي شرطناها متقدمة على  
الآلات والاسباب فقط وقد وجدت ههنا فاما القدرة  
لحقيقة فانها مقارنته للفعل اعطينا ان امكن  
القدرة على الأداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط وجود  
القضاء وجود القدرة على الأداء فوجود القدرة على الأداء  
حاصل ههنا القدرة التي يشترط لوجوب العبادات  
متقدمة على الآلات والاسباب فقط وهي حاصل ههنا  
ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنته للفعل

لأن العلة التامة تكون مقارنته للمعول اذ لو كانت سابقة  
مرها ما يلزم تخلف المعول عن العلة التامة او نقول القضاء  
يشترط على نفس الوجوب لا على وجوب الأداء كما في قضاء المسافر  
والمرضى الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي المكنة لبقاء  
الواجب اذ التمكن على الأداء يستغنى عن بقاءها فلهذا لا يشترط  
للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يخرج فلهذا المال  
لا يقطع عنه لا يخرج واجب بالقدرة المكنة فقط لأن الزاد  
الراحلة اذ في ما يمكن به على هذا السفر غالبا اعلم ان جعل  
الزاد والراحلة القدرة المكنة بما قضى قوله على ان القدرة  
التي شرطناها متقدمة الى آخره والميسرة ما يوجب اليسر  
على الأداء كالقاء في الزكاة ويشترط بقاءها لبقاء التو  
لأنه ينقلب الى العسر فلا يجب الزكاة في هلاك النصاب  
بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لأنه بعد الحول قبل  
لما شرط بقاءها لبقاء الواجب ان يشترط بقاء النصاب  
للو وجوب في البعض فلا يجب بعدها الاك بعضه في الباقي توجب



السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة المستمرة لبقاء الواجب والنصاب  
شرط للبر فبيان يشترط بقاء النصاب الموجوب في البعض  
فينبغي ان لا يجب الزكاة في الباقي اذا هلك بعض النصاب  
فنجيب بان النصاب ما شرط للبر بل للتمكن وفي هذا الكلام  
ما فيه قلنا النصاب ما شرط للبر لان الواجب بيع العشر  
ونسبه الى كل المقدار سواء بل يصير غنيا فيصير هذا  
للاغناء لقوله لا صدقة الا غر ظهرا غنا واحدا صدقة  
الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة  
للدلالة التحيرية في قوله من لم يجد فصيام ثلثة ايام و  
ليس المراد الهجر في العمر ان ذا يبطل اداء الصوم فالمراد  
الهجر الحالى مع احوال القدرة في المستقبل اي بشرط القدرة  
المقارنة للاداء كالا ستطاعة مع الفعل اي القدرة التامة  
لحقيقة التفتقر الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المستمرة  
في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا بقاء  
ولا لاحقة وذا دليل البر اي اشتراط القدرة المقارنة

المقارنة دليل البر في شرط بقاءها لبقاء الواجب اي بشرط  
بقاء القدرة فباب الكفارة لبقاء الواجب حتى تحقق القدرة  
على الاعناق بوجوب الاعناق ثم لو لم يبق القدرة بسقط الاعناق  
لانها لو لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم تبق  
وسو الشرط كما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة المستمرة بشرط  
بقاءها الا ان المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تقديرا  
فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكاة  
والكفارة في انهما واجبان بالقدرة المستمرة ينبغي ان لا يسقط  
الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكاة فاجاب بان  
المال غير عين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تقديرا وسوفي  
الزكاة معين لان الواجب جزئ من النصاب فتعين ان الواجب  
من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضموع واعلم  
ان في قولهم ان بقاء القدرة المستمرة شرط لبقاء الواجب  
والا انقلب البر عسرا نوع نظر لانه ان يستر الله تعالى لنا امرا لا بد  
من ذلك لانه يثبت بر آخر وهو بقاء النصاب ابدأ فان اشتراط



هذا السير يؤدى الى فوات اداء الزكاة فانه ان اُخرا اداء الزكاة  
خمس سنين ثم هلك المال بعد ذلك لا يجلب شي وبالصواب لا يتقبل  
السير عس فان السير الذي حصل بائناط الحول لا يتقبل عسرا  
بل غايته ان لا يثبت سير آخراته الميسر للصواب والله اعلم بالصواب  
**فصل** الما موريه نوعان هذا الفصل هو اصل  
الشرايع قدناستس عليه مباني الاصول والفروع وان طالعت  
هذا الموضوع فكتبت لاصول علمت سعي في تفتح هذه المناحت  
وتحقيقها المراد بالطلق غير الوقت كالكفارات والتفرد  
المطلقة والزكوة مطلق وموقت اما المطلق فعلى التراخي  
لا على الامرجاء للفور وجاء التراخي فلا يثبت لقول الربا لغيره  
وجبت عدلت بثبت التراخي لان الامر يدل عليه لان الكراهة بالقرن  
الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقيد بالحال لا التقيد  
بالمستقبل حتى لو اذاه في الحال خرج عن العمد فالفوق يحتاج  
الى البرئنة لا التراخي واما الموقت فاما ان يتصيق الوقت  
عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغير

القضاء لكن يجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل وقت  
الصلوة واما ان يساوي ويج اما ان يكون الوقت سببا  
للوجب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان وقسم  
آخر مشكل في ان يفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة هو  
ظرف للمؤخر في شرط الاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت  
لا في الاداء تسليم غير الثابت بالامر والثابت بالامر هو  
الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت  
بالامر وسبب الوجوب بقولهم للذكر الشمس ولاضافة  
الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص فطلبها  
ينصرف الى الاختصاص الكامل الذي يان قوله المال للرب  
ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن ينصرف الى اذنه  
اما الاضافة باد في بلاسة فحاز فالاختصاص الكامل في  
قولنا صلوة البحر انما هو بالسببية فالامور التي ذكرنا  
من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية  
لكن مجموعها يفيد القطع وتغيرها بتغير صحة وكراهة



وفسادا ولتجدد الوجوب تجده ولبطالان القديم عليه فان  
القديم على الشرط اي القديم على شرط وجوب الاداء صحيح  
كالزكاة قبل الحول بحقيقة اي يحقق كون الوقت سببا للوجوب  
ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل يجعل الله بمقتضى انه  
رتب الاحكام على امويطاهة يتسيرا كالملك على الشراء الى غير  
ذلك فيكون الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى هذه الامور فمن  
الامور مؤثرة في الاحكام يجعل الله كالنار في الاحراق عند  
اهل السنة فان قيل حكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الاحكام  
قديم وسوكت في الازالة اذا بلغ زبد بجعل عليه ذاتا قاترة  
هو الحكم المصطلح على الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث  
فلا يوجد قبله هو اي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب  
اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء  
سبب لنفس الوجوب لانه سببا للحقيقة لا لاجاب القديم هو  
رتب الحكم على شيء ظاهر كان هذا اي الشيء الظاهر هو  
الوقت سببا لها اي لنفس الوجوب بالنسبة اليها ثم لفظ

الامر يطالبه ما وجب بالاجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء و  
هو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا للوجوب لا داء والوقت  
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال  
ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم بقرع الذمة <sup>بمقتضى</sup> شيئا  
بها فلا بد له من سبق حوزة ذمة فاذا اشترى شيئا ثبت  
التمسك في الذمة وبثوت الفرض في الذمة نفس الوجوب اما الزم  
الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء  
واجب على المعنى عليه والنائم والمريض والمسافر والاداء عليهم  
لعدم الخطاب اما في الاولين فلا في خطاب من لهم لغو  
في الاخيرين فلا تنها مخاطبان بالاصوم في ايام اخر ولا بد  
للقضاء من وجوب الاداء فيكون نفس الوجوب ثابتا فيكون  
سببا اي سبب لنفس الوجوب شيئا غير خطاب لما ذكرنا من عدم  
الخطاب وهو الوقت لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح  
للسببية فالسببية مخصصة فيما اما لهذا وللاجماع فيلزم  
من نفي احدهما بوثب الاخر اعلم ان بعض العلماء لا يدركون



الفرق بين نفس الوجوب وجوب الاداء ويقولون ان الوجوب  
لا ينصرف الى الفعل والاداء بما لا ضرورة يكون نفس الوجوب  
هي نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق والله عز وجل مع الفرق  
بينهما وما اذق نظره وما امن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان  
الوقت سببا للصلاة كان معناه انما احضر وقت شريف  
كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى  
وهي الصلاة فلهذا وجوب تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب  
ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة هو وجوب الاداء لزوم ايقاع  
تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب واجب وجود  
تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة  
هذا الوجوب كما يبقا تلك الهيئة فالوجوب الاول يعلق  
بالصلاة وهي الهيئة والثاني باداءه حتى لو كان السبب بزيادة  
داعيا الى نفس الاداء لا الى الهيئة الحاصلة بالاداء فلزوم  
ذلك لا يبقا يكون نفس الوجوب فاذا انصرف العقل لزوم <sup>الوقت</sup>  
لا بد له من ايقاع فلزوم ايقاع الاداء هو وجوب الاداء

وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض  
المسافر فان لزوم وجود الحالة التي متى الصوم حاصل لان  
ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع الى المحل وهو المكلف  
صالح لهذا فلم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا  
لكن لا يجب ايقاعه مع انه يحتمل ان يكون واقعا واذا وجد البيع  
بغيره غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد كان المشتري  
المبيع فلا بد ان يملك البائع ما ادعى المشتري تحقيقا للمبادلة  
فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب دفعه على الحق  
وهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب  
اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان  
الوقت سببا وليس كذلك اى السبب ليس كل الوقت لانه  
ان كان الكل سببا ليجزى اما ان تجب الصلاة في الوقت ايعلم  
فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه ان كان <sup>الكل</sup>  
سببا عالم ينقص كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت  
بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون



الكل سببا وهذا معنى قوله لانه ان وجب في الوقت تقدم  
على السبب وان لم يجب فيه تاخير الاداء عن الوقت فالبعض  
سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على فساد اهل  
في الاخر اجماعا ولا الاخر والاصح التقديم عليه فالجزء الذي  
اتصل به الاداء سبب هذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء  
كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس بعد وان كان  
ناقصا كوقت الاحمر يجب كذلك فاذا اعترض الفساد بالغرغرة  
لا يفسد لتحقيق الملازمة بين الواجب والمؤدي لانه وجب  
ناصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع  
في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل <sup>نقصان</sup>  
فيه قطعاً فوجب عليه كاملاً فاذا فسد الوقت بالطلوع <sup>بكل</sup>  
مؤدبا كما وجب لان النوع الصلاة في هذه الاوقات  
باعتبار ان عبدة الشمس يصيدونها في هذه الاوقات فالعبادة  
في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فهذا ورد في  
وعبادته الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب وقبل

الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب فان قيل يلزم  
ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدتها الى  
ان غربت قلنا لما كان الوقت متصفاً جازله متغلا كل الوقت  
فيبقى الفساد الذي يصلح سببا لبناء البناء هنا ضداً لابتداء  
والمراد انه ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي  
اعترض في حالة البقاء جعل عذراً لانه لا يعذر عنه مع  
الدخول على الصلوة منعذر كونه هذا بشكل بالجزء يعني  
من شرع في الجزء ومدتها الى ان طلعت يعني ان لا تفسد  
كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدتها الى ان غربت  
فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد  
المعترض في العصر ان جعل عفواً يعني ان يجعل في الجزء عفواً  
بمعنى تلك العلة هذا اشكال اختلف في خاطري ولم اذكره  
جواباً في المتن فيحتمل بي الى عن جواب وهو ان في العصر لما كان  
له سفل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل  
والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمر فاعترض الفساد



ما لغروب على البعض الناقص فلا يفسد وأما في البحر فإن كل وقت  
 كامل فيجب عليه أداء الكل في الوقت الكامل فانه مثل كل الوقت  
 يجب أن يشغل على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل  
 ولولم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لذات العدو  
 عن الكل في الأداء كان لضرورة وقد انتفت هنا هذا الوجه  
 الذي ذكرنا وهو أن بعض الوقت سبب إنما هو في الأداء أما  
 إذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لأن  
 الدلائل دالة على سببية كل لكن في الأداء عدلنا عن سببية  
 الكل إلى سببية البعض لضرورة وهما لا يذم مع التقدم  
 على السبب وتأخر الأداء عن الوقت وهذه الضرورة غير  
 متحققة في القضاء فوجب القضاء لصفة الكمال أي لا ينقل  
 أنه إذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية جزأ إلى الوقت إلى  
 فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء  
 ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول  
 الكل سبب للقضاء فيجب كماله ثم وجوب الأداء يثبت آخره

أذهبا توجه الخطاب حقيقة لأنه الآن يأتي بالترك لا قبله  
 حتى إذا مات في الوقت لا شيء عليه وفرض حكم هذا القسم أن  
 الوقت لما لم يكن متعينا متعينا شرعا والاختيار إلى العبد لم يتعين  
 بتعيينه نصا إذ ليس له وضع الشرايع وإنما له الارتقاء بقله  
 فيتعين قوله كالحجاء في الكفار لم ومنه أنه لما كان الوقت  
 متعينا شرعا منه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين المنة  
 لا يسقط التعيين إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع إلا هذا  
 الواجب هذا جواب أسكال وهو أن التعيين إنما وجب لضعف  
 الوقت فإن ضاق الوقت ينبغي أن يسقط التعيين فقال  
 لا بد من تثبت حكما أصليا وهو وجوب التعيين بالنية وقوله  
 حكما منصوبا على الحال بناء على سعة الوقت لا يسقط ما بهو  
 ونقص العباد وأما القسم الثاني وهو أن يكون الوقت مساويا  
 للواجب ويكون سببا للوجوب فوق الصوم وهو رمضان  
 أي يفاد رمضان شرط للأداء ومعايير المؤدى لأنه قدر  
 وعرف به فأن الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر في





ما بوقت فانه اساك في المفصلات الثلث في الصبح الى الغروب مع  
النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب الوجوب بقوله  
من شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظايره  
كثيرة فانه اذا كان الشهر خير الاسم الموصول فان الصلاة على  
الخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق  
عله وهناك ذلك لان قوله من شهد منكم الشهر معناه شاهد  
الشهر فالتهود علة ونسبة الصوم اليه وانكره به وصحة  
الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حمله ان لا يشرع فيه  
غير فلهذا يقع عندنا في يوسف ومحمد يع عن رمضان اذا نوى  
المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هو هذا  
لا غير اشارة الى الصوم المحض من رمضان في حق الجميع ولهذا  
يصح الاداء منه اعز المسافر لكنه رخص بالفطر وذاك لاجل  
غير مشروع عافية قلنا لما رخص لمصالح دينه لمصالح دينه  
وهو قضاء دينه اولى واعمال بشرع للمسافر غير ان اتى  
بالعزيمة وهناك ما يات اذ صام واجبا آخر جواب عما قالوا

ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير  
فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا  
بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا عرض عنها فلا دم ذلك  
ولان وجوب الاداء ساقطة عن هذا الوقت في حق  
كشعبان فهذا الدليل الاول وهو قوله لمصالح دينه وهو  
قضاء دينه اولى ان يشرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا  
شرع في واجبا آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما  
افى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل اذ اك  
عدة من ايام اخر لقي الله وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه  
صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجبا آخر لمصالح دينه  
ففيما اذا نوى النفل لمصالح دينه انما هي اداء رمضان  
لأن النفل وعلى الثاني اي على الدليل الثاني وهو ان  
بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهناك روايتان اي  
بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان وان  
قالوا صح انه يقع عن رمضان اذ لم يصنع العزيمة وفي الخبر



اذا اوجبوا جبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصة بحقيقة العجز  
 فاذا اصام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح <sup>والمسافر</sup>  
 قد تعلقت بدليل العجز وهو ان شرط الرخصة ثابت بها  
 قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه نظر لان المرخص هو الممرض  
 الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم  
 فلانم انه اذا اصام ظهر فوات شرط الرخصة وقال زفرية  
 هذا ابتداء مسئلة لا تتعلق لها بالمرضى والمسافر وهي انه  
 لما صار الوقت متعينا له فكل ما كان يقع فيه يكون مستحقا  
 على الفاعل اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالأداء  
لخاص فان منافعه حق المسافر فيقع عن المرض وان لم يبر  
كعبة كل النصاب من الفقير بغير النية فلنا هذا يكون جبرا  
والشرع عين الامسال الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان  
ولا قربة بدون المقصد وقال الشافعي رحمه الله لما كان منافع  
على ملكه لان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا لا بد من التغيير  
للا يصير جبرا في صفة العبادة فلنا نعم لكن الاطلاق

في المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة اي تسليم دليل العمل  
 مع بقاء الخلاف على ما ياتي ان شاء الله تعالى فاصلنا انما سلم  
 ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين  
 فانه اذا كان في الدار يزداد وحده فقال آخرا انسان فالمراد  
 بزيادة ولا يضطر لخطا في الوصف بان نوى النقل او الجبا  
 آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا يبطل  
 ففي الاطلاق وهو تعيين وقال اي الشافعي رحمه الله لما وجب  
 التعيين وجب عزوله الى آخره لان كل جزء يقتضي النية فاذا  
 عدمت في البعض فسد الكل فيفسد الكل لعدم التجزئ اي  
 لعدم تجزئ الصوم صحة وفساد اذ اذ قصد الجبر الاول  
 من الصوم شاع وفسد الكل والنية المقترنة لا تقبل التقدم  
 فلنا لما صح بالنية المتقدمة المفصلة عن الكل فلان <sup>بالفصل</sup>  
 في البعض ولي جواب عن قوله ان النية المقترنة لا تقبل  
 التقدم واعلم اولوان الاستناد هو ان ثبت الحكم في انما  
 المتأخر ويجمع القهقري حتى يحكم بثبوته في ان المتقدم



كالغصوب فإنه ملك الغاصب إذا اضمأن مستند إلى  
وقت الغصب حتى إذا استول الغاصب الغصوبة فملكته فإذا  
الضمأن يثبت النسب من الغاصب فالشافعي يقول إذا انقضى  
النية في التمار لا يمكن تقدم إلى العجز بطريق الاستناد لأن  
الاستناد إنما يمكن في الأمور الثابتة شرعا كالملك ونحوها  
في الأمور الحسنة والعقوبة فلا يمكن الاستناد وهناك  
الاستناد متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فإذا كان  
حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت لا يرى أنها  
لا تستند إذا عارضت النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء  
فإذا لم تستند بقي البعض بالنية فيجب أن لا نقول بالنية  
المعترضة يثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول  
أن النية في الزمان المتقدم متحققة تقدرا فإن الأصل  
هو مقارنة العمل بالنية فإذا نوى في أول الليل فجعلها الشرع  
مقارنة للعمل تقدرا فكذلك هنا وأيضا إذا كان الأكثر مقرا  
بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقدرا

160  
فهذا قال وتكون تقديرية لاستند والطاعة قاصرة في أول  
النهار فكيفها النية التقديرية فلا نقول أن الجزء الأول  
من الصوم إذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولا  
صححنا ما عارض النية بل نقول أن الجزء الأول لم يفسد بل  
حال موقوف فان وجدت النية في الأكثر علم أن النية التقديرية  
كانت موجودة في الأول والنية التقديرية كافية في الجزء الأول  
لفصول العبادة فيه وإن لم توجد في الأكثر علم أن النية التقديرية  
لم تكن موجودة في الأول على أن نرجح بالكثرة لا بالكثر <sup>الكل</sup> حكم  
وهذا الترجيح الذي بالذات أولى من ترجيح بالوصف على  
يأتي في باب الترجيح أن شاء الله تعالى أعلم أنا نرجح البعض  
الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه بالكثرة  
والشافعي يرجح على العكس بوصف العبادة فإن العبادة  
لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض ويشيع الفساد إلى <sup>البعض</sup>  
الذي وجد فيه النية فنرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح  
بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد



بالكثرة وتبينها ترجع بالذات لا بما ترجع بالجراء وترجع  
 بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة فان قيل في التقديم  
 ضرورة فان محافظة وقت الصبح مستقرة جدا فالتقديم  
 الذي لا يعترض عليه لما في كالاتصال قلنا وفي التأخير ايضا  
 ضرورة كما يوم الشك لا يقدم فيه الفرض جرم وفيه النقل  
 لغو عندكم فيثبت الضرورة لزومه في غير يوم الشك ايضا اذا  
 النية في الليل او نائم او غشي عليه ولم يصيانه الوقت الذي  
 لا دور له اصلا واجب حتى لا يزداد مع نقصان الفضل من  
 القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروي هذا عن  
 ابي حنيفة ر. ع. اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي  
 ههنا اولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله  
 لا تصيانه الوقت والدليل الثاني يشترط ان الصوم المنوي  
 ههنا انما صح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل  
 لا يجب الكفارة اذا انسك ومن حكمة اي حكم هذا القسم  
 هو ان يكون الوقت معيار المودي ان الصوم مقدّر بكل اليوم

فلا يقدم النقل ببعضه اي ببعض النهار خلافا للشافعي فان  
 عنه اذا نوى النقل في النهار يكون صومه من زمان النية وانك  
 بعد الرقاع وهذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المذكور  
 في وقت معين يقع بالنية المطلقة وفيه النقل لكن ان صام  
 عز واجبا خريجه عنه لا بتعيينه يؤثر في حقه وهو النقل  
 لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر  
 فتعيينه يؤثر في حقه وهو النقل حتى يقع عن المذوور بسبب  
 ان الوقت متعين للمذوور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع  
 اي ان نوى واجبا آخر لا يقع من المذوور واما القسم الثالث  
 فالوقت معيار لا بسبب الكفارات والندور المطلقة <sup>القضاء</sup>  
 وحكمة لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عواضر  
 الوقت فلا بد من التبيين اي من النية في الليل بخلاف صوم  
 رمضان والندر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية العامة  
 في الاكثر ويكون النية المقدرة حاصلة في اول النهار بناء  
 على تعيين الوقت فان تعين الوقت بوجبه صائما وهنا



لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اقل النهار والليل  
فهو المشرع الاصل في غير رمضان كالفرض في رمضان  
فيكون النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فينبه القدر  
لان افعاله لا تستغرق وقته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام  
واحد اذ حج واحد ولان وقته العرفي يكون طرعا حتى ان  
به بعد العام الاول يكون اداءه بالاتفاق لكن عند الجواب  
يجب ضيقا لا يجوز تأخير عن العام الاول وهو لا يسع الا  
حجا واحدا فينبه المعيار وعند محمد بن جوير بنطر ان لا يقوته  
قال الكشي مع هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق واجب  
المؤثر لا وعند عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا  
بيننا عند الحج مسألة مبتدأة فقال محمد بن حماد كان الايمان به  
في العباداء اجما علم ان كل العروقة كقضاء الصلاة والصوم  
وغيرها وقال ابو يوسف ربه لما وجب عليه لا يسعد ان يؤخر  
لان الحجوة الى العام القابل لشكوة حتى اذا ادرك القابل لم يزل  
الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلاة والصوم فان

الحجوة الى اليوم الثاني فالبه فاستوت ايام كلها فان قيل لما  
العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النقل قلنا انما عينا احتياطا  
احتراز عن الفتور وفيما ذلك في حق الادب فقط لا في حق  
اختيار جهة التقصير والى ثم اي لما كان الحج فرض العركان الاصل  
ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج اثم لكن المظهر  
اثر التبعين في بطلان اختيار لما اختار جهة التقصير و  
الا ثم بان ادرك الوقفة فلم يتوجه الرسم بل نوي النقل و  
اذا كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه ليس بمعيار لما قلنا و  
لان افعاله غير مقدر بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت  
فان المعيار هو يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان تطوع بهذا  
جوابا ذا في قوله واذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام  
يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض شافعا عليه فان هلك  
اي التطوع وعليه حجة الاسلام من السنة فيحرم عليه اي اذا نوي  
التطوع يحرم عن نية التطوع فبطلت نية فقيت النية المطلقة  
وهي كافية على انه يصح باطلاق النية وبلا نية كمن احرم عنه احتياطا



وهو معنى عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار ولا عبادة بدونهما <sup>والدلالة</sup>  
فيه دلالة القيد اذا الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه <sup>سلام</sup> حجة الادب  
والاحرام غير مقصود جواب عن قوله احرمت عن اصحابه بل شرط  
عندنا كالوضوء فيصع بفضل غير بدلالة الامر فان عقد الرقابة  
دليل الامر بالمعاصرة **فصل** هذا الفصل  
في ان الكفار هل يخاطبون بالاشرايع ام لا وهو خير من كونه  
في اصول الامام فمن الاسلام فلما كان مما نقلته من اصول الامام  
شمس الزمعة ر. ذكر الامام السرخسي اختلاف في ان الكفار <sup>طبيب</sup>  
بالاديان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق الموتى <sup>خلف</sup>  
في الآخرة لقوله مع ما سلككم في سقر الآية اعلم ان الكفار <sup>طبيب</sup>  
بالثلاثة الاول مطلقا اجماعا اما العبادات فيم يخاطبون بها  
في حق المواتنة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله مع ما سلككم في سقر  
قالوا لم نكن المصلين ولم نكن نطعم المسكين اما في حق وجوب  
الاداء في الدنيا فختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله اما  
في حق وجوب الاداء فلذا عند العراقيين من مناخنا رتبة

لانه لو لم يجز لا يؤخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح تخففا  
ولا يضر كونه غير معتد بها مع الكفر جوابا <sup>شكال</sup> وهو  
ان العبادات لما لم يكن معتد بها مع الكفر لا يكون في وجوب  
الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليه شرط الدنيا  
كما يجب يجب عليه الصلوة بشرط الظاهر لا عند مشايخ <sup>ديار</sup>  
بغلق بقوله فلذا عند العراقيين لقوله عم ادعهم الى شهادته  
ان لا اله الا الله فان سم اجابوك فاعلم ان الله يرضى عنهم  
خمس صلوات الحديث بينهم من ان فرضه صلوات الخمس <sup>مختصة</sup>  
بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تقرض اما عند القائلين  
بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فقط  
واما عندنا فعدم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم <sup>الفرضية</sup>  
على امر في فصل نفوس الخالفة ولان الامر بالعبادة ليس <sup>الثبات</sup>  
والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف  
بل يعلظ نظره ان الطبيب لا يامر العليل بشر بالادوية عند  
البأس لانه غير مفيد فلذا هنا وقد ذكرنا اي الامام شمس الزمعة ر.



ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا  
مستأنهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي رحمه الله  
فاستدل البعض بان المراد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات  
الردة خلافا للشافعي وقد دل على ان المراد غير مخاطب بالصلوة  
عندنا وعند الشافعي مخاطب بها او البعض بان اذا صلى في اول  
الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء  
على ان الخطاب يعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه  
اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب صحة ما مضى يبطل كذلك الاداء  
فاذا اسلم في الوقت وجب استداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل  
الاداء والبعض فرعوه على ان الشرايع ليست من الاعيان عندنا  
خلافا له وهم مخاطبون بالاداء فقط فلا يخاطبون بالشرايع  
عندنا لانها غير داخل في اليمان ويخاطبون عند كونها  
من اليمان عند الكل ضعيف فاحتج على ضعف الاستدلال  
الاول بقوله لانه انما سقط القضاء عندنا لقوله نعم ان ينهوا  
بعضهم ما قد سلف فسقط القضاء عندنا لا يدل على ان المراد

غير مخاطب بل يكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله نعم ان ينهوا  
بعضهم ما قد سلف واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله  
وانما لو أدى انما يبطل بقوله نعم ومن يكفر بالاداء فقد حبط  
عمله فاذا اسلم في الوقت يجب له محالة اي فاذا حبط العمل  
ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف الترتيب  
المذكور بقوله ولا يتم مخاطبون بالاعتقوبات والمعاملة  
عندنا مع انها ليست من الاعيان فقوام انهم مخاطبون بالاداء  
فقط ممنوع ثم لما ابطال الاستدلالات المذكورة قال ولا بد  
الصحيح على المذهب ان حيز الصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا  
عليه فعلم ان الردة يبطل وجوب اداء العبادات **فصل**  
والتمها ما عن الحسنات كالزنا وشرب الخمر المراد بالتحسين  
ما لها وجود حقيق فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي  
مع الوجود الحقيق كالبيع فان له وجودا حقيقيا فان الاحتياج  
والقبول موجودان حقيقيا ومع هذا الوجود الحقيقى وجوب  
شرعى فان الشرع يحكم بان الاحتياج والقبول الموجودين



حتا يرتبطان ارتباطا هكيا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري  
انزاله فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الإيجاب والقبول  
في غير المحل لا يفتقر البيع بيعا واذا وجد مع الخيار حكم الشرع  
بوجود البيع بلا ترتيب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضو  
البيع لعينه اتفاقا لا بدليل ان النية لبيع عين فموان كان وصفا  
فكان اول لان كان مجاوزا كقولهم ولا تقربوهن حتى يطهرن  
واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول  
وعندنا يقتضو البيع لعينه فيصح وينسخ باصلا لا بدليل  
ان النية للبيع لعينه ثم البيع لعينه باطل اتفاقا اعلم النبي  
بقتضو البيع وانما اخترنا اللفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى  
انما ينهي عن الشيء لبيع لان النية يثبت البيع فان كان النية  
عن المحسبات يقتضو البيع لعينه لان الاصل ان يكون عين المنة  
فيما لا يخبره فبيع عين المنة عنه اما البيع بجميع اجزائه او بعض  
اجزائه فالبيع لبعض اجزائه داخل في البيع لعينه فاذا كان  
الاصل البيع لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على البيع

عنه لعينه في يكون فيها لعينه ثم ذلك لغير ان كان وصفا فحكم  
حكم البيع لعينه وهو ملحق بالقسم الاول لان القسم الاول  
حرام لعينه وهكذا حرام لعينه وان كان مجاوزا لا يلحق بالقسم  
الاول كقولهم ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على  
ان النية عن القربان للمجاورة وهو الذي حتى ان قرنها  
ووجد العلوق يثبت النية اتفاقا وان كان النية عن  
الشرعيات فعند الشافعي هو وهو كالاول اي يقتضو  
البيع لعينه الا اذا دل الدليل على ان النية للبيع لعينه و  
عندنا يقتضو البيع لعينه والصحة المشروعية باصلا لا  
اذا دل الدليل على ان النية للبيع لعينه ثم كل ما يوجب لعينه  
بطا اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع  
ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات  
هو يقول لا يخفى لها اي للشرعيات شرعا الا وان يكون شرعية  
ولا تكون شرعية مع نية الشرع عنه اذا ادنى درجات المشروعية  
الاباحة وقد انتفت ولان النية يقتضو البيع وهو باق



المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين اولهما  
ان النفي عن الشرعيات بلا قرينة اصله يقتضي القبح لعينه عند  
وقايدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغريم الصحة  
باصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النفي سبب القبح لغريم  
ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي وعندنا  
يكون صحيحا باصلا لا بوصفه ونسبته فاسدا وهو الخلاف مبنى  
على الخلاف الاول وسيصح هذا الخلاف في هذا الفصل والدليل  
المذكوران في المتن يدلان على من ذهب في الخلاف الاول وهو  
كون التصرف باطلا قلنا حقيقة النفي توجب كون النفي عنه  
محكما فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنفي على المسجل  
عبث هذا هو الدليل المشهور لاحصائنا على ان النفي عن الشرعيات  
يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان النفي عنه  
بالمعنى اللغوي كاف وله نعم انه بحسب ان يكون محكما بالمعنى  
الشرعي فاجبت عن هذا بقولي فاما كما انما بحسب المعنى الشرعي  
او اللغوي والثاني بطلان المعنى اللغوي لا يوجب المفارقة

النفي لاجلها حتى لو اوجب كون النفي عن الحيات ولا نزاع  
فيه فتعين الاول تحقيقا انه اذا نفي عن بيع درهم بدرهمين  
فهنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي  
ذكرنا وهو قولها بيعت واشتريت وهذا امر حتمي والثاني  
هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو اكبر الشرع  
فان كان النفي عن الامر الاول يكون النفي عن الحيات وعن  
ان كان المفارقة التي هي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو  
القول ولا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم  
لنفس المسألة ليست في نفس هذا القول وهو بيعت هذا الدرهم  
بدرهمين وان كانت المسألة في غير هذا القول الحتمي لا يكون  
هذا القول قبيحا لعينه كقولهم ولا تقر بوهن حتى يطهر  
وان كان النفي عن الامر الثاني محبا وكان بحسب المعنى  
الشرعي فلا يكون النفي للقيح لذاته ولجزئه لانه ذكرنا في  
امكان وجوده من عاين كون القبح امر خارجي وايضا اذا اجمع  
الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع الشرعي



فيجب لا مكان بالمعنى الشرعي فان قيل انتهى عن البيع مثلا ليس  
 الا عن التصرف المحقق فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه  
 فكيف يصح النفي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع  
 بمعنى انكلم وجبر هذا اللفظ من الامل مضافا الى المحل يوجد  
 انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى  
 الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح  
 فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم تبينه  
 هذا النفي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به ثبت  
 ما هو المنع عنه وهو الانشاء فاذا تكلم بثبت المعنى الموضوع له  
 وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض ولا  
 النفي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مندرج كحكمه كالمالك مثلا  
 فنقول بصحة لا با باخذ والبيع مقتضى النفي فلا يثبت على وجه  
 يبطل النفي فثبت فيما مضى ان الامر يقتضى كون المأمور به  
 حاسبا قبل الامر والنفي يقتضى كونه قبيحا قبل خلوه لا شرعي  
 وهذا معنى لا قضاء فلا يمكن ان يثبت مقتضى على وجه يبطل

مقتضى وهو النفي فانه لو كان قبيحا لجهه في الشرعيات يكون  
 باطلا الى ان يكون وجوده شرعا والنفي عن المحل ثبت فيثبت  
 على الوجه الذي ادعينا وهو البيع لغيره والبعض يقول ان  
 في المعاملات لما قلنا لا في العبادات اذ لا يصح الصلوة  
 في المرض المعضوبة اعلم ان الحسين البصري اخذ في المعاني  
 مذهبنا على التفصيل الذي ياتي اما في العبادات فذهب  
 ان النفي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل لا على  
 ان النفي بسبب البيع في الجوار كالصلوة في الارض المعتبر  
 فانها باطلة عنده فاما عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن  
 على صفة الكراهة لانه لم يأت بالمأمور به لان النفي عنه لم يؤجر  
 قلنا كل معين ياتي به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفصل ما مر  
 لكنه يخرج عن العمدة بايتانه بعين لا شقالا على المأمور به  
 ذاتا والمنع عنه عرضا والمشتروعات تحتل هذا الوصف  
 اجماعا كاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما وانما قلنا  
 بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مانعا



لذاته ومنهية عنه لذاته او مورا به بالعرض ومنهية عنه بالعرض  
 او مورا به بالذات ومنهية عنه بالعرض وبالعكس اما  
 الاول فحال لانه اما بحسب عينه فيوجد حين يكون حسنا لعينه  
 وفيها لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جهة فهذا الجزء  
 البقي يكون فيها لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق  
 الكل فعلم من هذا ان البقي لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا  
 بحسب واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا وان يكون  
 جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شئ فراجزا قبيحا لعينه واما  
 الثاني فنقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه  
 فلا يتأذى بما هو مورا به بالعرض لان هذا حسن للغير  
 فلا يتأذى بما هو مورا به فهذا القسم يمكن بل واقع لكن لا يتأذى به  
 المأور به امر مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا  
 لانه لا يتأذى به المأور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى  
 ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترتم نوعا من الحكم <sup>تظوله</sup> لا  
 في المشروعات فيكون نصب الشئ بالراي فنقول في جوابه و

والمشروعات تحتل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا  
 لغيره وقبيحا لغيره اخرى كونه مورا به لذاته منهية عنه بعرض  
 وقبيحا لغيره اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصلا لا بوصفه او  
 بجاوره والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو ان المنتهى <sup>على</sup> المشرع  
 يقتضي البقي لعينه عند الدليل ان المنتهى للبقي لغيره وعندنا  
 يقتضي البقي لغيره والصحة والمشرعية باصلا الدليل ان المنتهى  
 للبقي لعينه ان لم يدل الدليل على ان المنتهى للبقي لعينه او لغيره  
يبطل عنده ويصح باصلا عندنا وان دل على ان المنتهى لغيره  
 فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده وينسخ عندنا اي  
 يصح باصلا لا بوصفا ذا الصحة تتبع لمركان والشرائط <sup>لحيز</sup>  
 لعينه ويصح لغيره بلا ترجيح العارض على اصل وعندنا <sup>الباطل</sup>  
 والفا سد سواء هذا هو الظاهر الاخر الذي وعدت ذكره  
 وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنتهى عنه  
 البطلان عند بحيان يجري على اصله الاول لا عند الضرر  
 فالضرورة مقتضعة على اذ دل الدليل على ان المنتهى <sup>للمأور</sup> <sup>للمأور</sup>



كالباع وقت لنداء اما اذا دل الدليل على ان النهي يقع في  
اللازم فلا ضرورة فان لا يجري النهي على اصله فان بطلان  
الوصف اللازم بوجوب بطلان الاصل بخلاف المجاوز فانه  
ليس بلازم واما عندنا فلا اصل في المنهي عنه اذا كان  
نصرا فاشريعا وجوده وصحة شرعا فيجري على اصله اذ  
عند الضرورة وهي مخصصة فيما اذا دل الدليل على البيع  
لعينه او لغيره اما اذا دل الدليل على ان النهي يقع في  
اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشرط  
كافية لصحة الشيء ويوجب الصحة بقية الاجزاء ولو خرج  
البطلان بالوصف الخارجي وادام يكن للضرورة قاعدة  
هنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا  
شرعا اي صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر  
وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي  
نسميه فاسدا لكن صحح النذر به اي مع ان صوم الايام المنهية  
فاسد صحح النذر لا نطاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا

بل فعلا وهو الاعراض عن صياغة البيع فاما في ذكره والتلفظ  
بفلا معصية فصحح النذر به لان النذر ذكره لا فعله فلا يلزم  
بالشرع لان الشرع فعل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات  
المنهية فتدعيه لفساد في الوقت وهو بينهما طرفا فاجب  
لفسادها فلا يتأدى به الكامل لا معيارها فلم يوجب فسادا فيمنع  
بالشرع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلوة وطرف  
لها من حيث انه سبب بحسب الملازمة بينهما فاذا وجب كمالا لا يتأدى  
بالناقص كما في الهز وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية  
وان وجب ناقصا كما في اداء العصر في حيث لا ظرف لا يفعله  
يكون تعلقه بالصلوة تعلقا مجاوزا لا تعلق الوصية فلا يوجب  
الفساد بل يوجب نقصان بخلاف الصوم فان الوقت معيق  
فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده  
يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النقل  
حقا لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية بحسب عليها اتمامها  
ولو افسد بحسب عليه قضاءها اما ان شرع في الصوم في الايام



المنية لا يجب اتمامه بل بحسب رضه لا يجب لقضاء وان كان مجاورا  
ينقص كراهته عندنا وعند هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير  
ان كان وصفا او غافلا عندنا وعندنا ان على من ذهب  
الى الحسين البصري النية في العبادات يوجب البطالة مطلقا  
مع ان الدليل يكون في الدعوى التي يبيع امر مجاور كالصلوة  
في الارض المفضية والبيع وقت النداء او ردت هنا مثالين  
احدهما للعبادات والاخر للمعاملات وان دل على انت النية  
بعبارة لانه او لم يبيح اتفاقا هذا الكلام يتعلق بقوله  
وان دل على ان النية غير كالملاذع والمضامين فان الركن  
معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن البيع فيكون بجا العبارة  
الملاذع جمع مملوكة وهي في البطر من الحنين والمضامين جمع  
مضمون وهو في اصلاب العول من الماء وفي الحديث نهي عن  
بيع المضامين والملاذع فلما كان ركن البيع وسوابع معدوما  
لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النية لما ذكرنا ان النية عن  
المسحول عبث فيكون النية مجازا عن النسخ فان النسخ لا يعلم

179  
النية والمسروعة والجامع ان الحرية يثبت بكل منهما الا ان  
الحرية بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرية بالنية ثم اعلم ان  
من جهة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف  
والمجاور فكل واحد من هذه الثلاثة اما ان يصدق على ذلك  
النية عنه او لم يصدق فلجزء اما صادق على كل وهو ما  
يصدق على الشيء ويوقف تصوره ذلك الشيء على تصوره  
كالعبادة للصلوة واما غير صادق كما كان الصلوة للصلوة  
والاحباب والقبول والبيع للبيع واما الوصف فالمراد به  
اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على المذموم كخروج الجهاد  
اعلاه كلمة لبيع وصوم الايام المنية اعراض عن طيافة لبيع  
واما ان لا يصدق كالفرقة كما يوجد البيع يوجد الفز كن  
التمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى  
البيع لا مقصود اصلي مجرى مجرى آلات الصناعة كالقدم  
واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويقارنه في الجملة وهو  
اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء واشتغال



عن المتنى الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا  
على العكس اذا جرى البيع في حالة السعي واما عيضا في كقطع الطريق  
لا يصدر في على التقرب من السفر موصلا الى القطع فالقطع يوجد دون  
سفر للعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر لم يقطع الطريق  
وايضا على العكس بان سافر دون قطع القطع ولم يوجد القطع  
او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا جينا  
المتطابق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربا فانه  
خال عن الفقوص شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد  
كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لانه الدرهم لا يصح ان يحل  
الابثلة فان المعادلة بين الزايد والنقص عن عشرة قضيت  
العدل فلم يوجد المبادلة في الزايد لكن الزايد سوفع على الزايد  
عليه فكان كالوصف ونقول ركن البيع هو مبادلة المال بالمال  
وقد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حال  
لا وصفها وهو كونه تامة واما البيع بالشرط فكما الربا لانه  
الشرط امر زائد واما البيع بالجر فان الجر لا غير متقوم فجعلها

ثنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان المتنى غير متصور بل تابع  
ووسيلة فيجرى مجرى الادوات التابعة ولان ركن البيع  
هو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد  
لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام للمنيبة  
فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولان اجراض عن ضيافة  
للمنع وهذا وصف له واما الصلوة في الامر من المعصوبة  
فان شغل مكان الغير لا يلزم من الصلوة بل انما يلزم من  
المصلي فان كل جسم ممكن وقوع بين شغل مكان الغير  
بين الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيع الفاسد فانه  
اوجب تلكا لما يدفكون فيجوز وصفها واما البيع  
وقت التداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين المشتري  
عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه  
متفق بقوله عم النكاح لا يشهد به اي يكون باطلا لا ينفى  
لا يمتنى وكذا ما في الممتنى فيرد اشكال وهو انه لما كان  
باطلا ينبغي ان لا يثبت النكاح ولا يسقط الحد فاجاب بقوله



وانما النسب سقوط الحد للبهمة ثم عطف على قوله لانه منفي قوله ولانه  
 وضع لكل فلا يفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع فيه لانه يشترع  
 في موضع الحرية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد  
 احياناً سلم ان النكاح منهي فان نسيه يوجب البطلان لانه لا خلاف  
 ان النهي يوجب الحرية والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل  
 عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك  
 لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرية كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل  
 الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن  
 الحيات يقتضي القبح لعينه والبيع لعينه لا يفيد حكماً شرعياً اجماعاً  
 فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزني والملك بالغصب استيلاء الكفا  
 والرخصة بغير المعصية فان المعصية لا توجب النعمة ثم ورد  
 على هذا اشكال وهو اننا لانعم اننا اذا ورد النهي عن الحيات  
 لا يفيد حكماً شرعياً فان الطلاق في الحيض يفيد حكماً شرعياً والظهار  
 يفيد الحكم الشرعي وهو الكفا فاجاب بقوله ولا يلزم ان الظاهر  
 في الحيض يوجب حكماً شرعياً لانه في غير الوفا والظهار لا في الكلام

في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه  
 فاحاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحيات اذا لم يلزم  
 الدليل على انه لرفع المجاوز وفي الطلاق قد دل الدليل وانما في  
 الظاهر فبحثنا في ان النهي عنه لا يفيد حكماً شرعياً هو مطلوب  
 عن السبب والظهار لا يفيد حكماً شرعياً كذلك بل افاد حكماً شرعياً  
 هو زاجر قلنا الزني لا يوجب ذلك نفسه بل لانه سبب للولد هو  
 الاصل في ايجاب الحرية ثم يتعدى منه الى اطراف والاسباب  
 كالوطى تقديم ان الزني بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى  
 يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرية لان الاستمتاع بالزني  
 لا يجوز ثم يتعدى منه الحرية الى اطرافه اي فروعه واصولها كالمصاهرة  
 النساء ويتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد موجب لحرمة  
 امهات النساء فاقيم ما سبب الولد مقام الولد في ايجاب  
 حرمة من كما انما السفرة مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب  
 الولد هو الوطى ودواعيه فعملنا ما موجه لحرمة المصاهرة  
 لاذنا بل بتبعيته الولد وما يعمل بالخلفه يصار في علم صفة الولد



والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة اي لما جعل الوطى موجباً  
لحرمة المضايق لكونه خلفاً عن الولد لا يصير حرمة لغير المعتبر  
في تخلف صفات الأصل لصفات الخلف كالتراب جبال  
خلفاً عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من  
الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفاتها الوطى وهي الحرمة  
بل المصير للولد وهو لا يوصف بالحرمة والملك لا يغيب لا يثبت  
مقصوداً بل شرطاً للحكم شئ عني وهو الصانع للاجتماع البدل  
منه في ملك شخص واحد هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغيب  
وتقديره ان الغيب لا يثبت ملكاً مقصوداً بل انما يثبت  
الملك في المصوب بناء على ان الصانع صار ملكاً للمقصود منه  
فلو لم يخرج المصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب  
لاد جمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز  
ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لانهم ان اجتماع البدل  
والمبدل منه في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير  
ملكاً للمصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب

عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى بحيثما لضمان لكن  
لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حق اى المدبر  
يخرج من ملكه المقصود منه ان لو لم يخرج من ملكه لا يدخل الضامن  
في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر  
وهو استحقاق الحرمة ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو  
في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ان ذلك  
اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفا  
بقوله واما الاستيلاء فاما انى لعصمة امواتنا وهي غير ثابتة  
فيهم وهي ثابتة ما دام محرراً وقد زال فقط انتهى  
في حق الدنيا اما في حق الآخرة فلا حق يكون آثاماً او اخذاً به واجاب  
عن من المعصية بقوله ومفر المعصية فيج مجاور على ما بيننا  
من قبل **فصل** اختلفوا في الامر والنهي هل  
لما حكم في الضام لا والاصح انه ان توت المقصود بالامر  
يحم وان توت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفت فالامر  
يفتقر كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة يعنى اذا امر بالشيء



ضد ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد كحرما  
وان لم يفوت يكون فعلة كروها واذا نفي عن الشيء فعلم  
ضده ان فوت المقصود بالشيء ففعل الضد يكون واجبا  
وان لم يفوت فعلة يكون سنة مؤكدة فالخاص اثنان وحين  
تتعارض التناقض بين الضدين فوجوب واحد مما يوجب حرية  
الآخر وحرية احدهما يوجب وجوب الآخر لانه لما يقصد الضد  
لا يصير الامر حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر ينقص  
الامر والنفي واذا لم يفوت المقصود نقول براهية وكونه سنة  
ملاحظة بظاهر الامر والنفي فان مشابهة النفي عنه يوجب  
الكراهية ومما يوجب المأمورية يوجب الذم وكونه سنة مؤكدة  
فمؤدع لا يحل الحق ان يكون وهو في معنى النفي فيجب وجوب  
الظهار والامر بالترخيص يقتضي حرية التزوج وقوله تعالى  
ولا تعزوا عنه النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود  
يجري التداخل في هذه بخلاف الصوم فان الكف تركه هو  
مقصود والمأمور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا يطل

لكنه يكون والمحرم لما نفي عن المحرم كان ليس الا بالارادة والرداء  
سنة والتجوز على الجنس لا يفسد عند اي يوسف لانه لا يفوت  
المقصود حق اعادة على الظاهر بحسنه وعندنا يفسد لانه  
يصير ستماء الجنس في عمل هو فرض والظاهر عن الجاسة في  
الامكان فرض دائم فيصير فرضه فوقها وهذه المسائل في  
على اذ كرف الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه  
الفروع تكون سهلة انة المستعمل لكل غير **الركن الثاني**  
**في السنة** وهو يطلق على قول الرسول عم وعلى فعله والحد  
محقق بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص  
والعام والمشارك الى آخرها والامر والنفي ثابتة ههنا  
فلا تستغلها وانما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول عم  
فتبحث في امور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محال  
الجبر وفي كيفية التماع والضبط والنبيل وفي الطعن  
**فصل** في الاتصال الجبر لا يخلو من ان يكون  
رواية في كل عهد مما لا يخصص عدم ولا يمكن تواطوهم على الكذب



لكثرة علمهم وعدالتهم وبتأين ما كنهم او بصير كذلك بعد القرن الاول  
 او لا بصير بل رواية احاد والاول متواتر والثاني مشهور  
 والثالث خبر الواحد ولم يغير فيه العدد اذا لم يصل حد الثالث  
 والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء محتج مع  
 تأين ستمهم وطبايعهم واما كنهم مما يستحيل عقلا والثاني يوجب  
 علم طائفة وهو علم يظن به النفس ونظنه يقينا لكن لو تأمل  
 حق التأمل علم انه ليس بيقين كما اذا رأى قوما جلسوا لما ثم  
 يقع له العلم غفلة عن التأمل لانه يمكن الموازنة بناء على انه اذا  
 الاصل وانما يوجب اى الخبر المشهور ذلك اى علم طائفة القلب لانه  
 وان كان الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول هم ورضي الله عن  
 عنهم تزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر  
 فوجب ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط  
 التي نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض  
 له يوجب بنا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى  
 ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم

لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجاب العمل لقوله تعالى  
 فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطارفة  
 تقع على واحد فضا عدا والرسول هم قبل خبر يبرق وسلمان في  
 الهدية والصدقة ولم يزل افراد الى الافاق والخبار في احوال  
 الآخرة لا يوجب الا لا اعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق  
 والكذب وبالعادلة يمنع الصدق ولنا هذه الدلائل لكن  
 لانعلم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعقل شهادة لا يوجب اليقين  
 والاحاديث في احكام الآخرة فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك  
 وكل ذلك يوجب ذكرنا ولائها فوجب عند القلب وهو على فكي  
 له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يخفى هذا باحكام الآخرة  
 بل يكون كل الاعتقادات كذلك **فصل** الراوي  
 اما معروف بالرواية واما مجهول اى لم يعرف الحديث او حديثا  
 والمعروف اما ان يكون معروفا بالصفة والاجتهاد كالحفأ  
 والعبادة اى عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر  
 بن زيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضي



وحديثه يقبل وافق القياس وخالفه وحكي عن مالك رضي الله  
ان القياس مقدم عليه ورد بان لا يقين باصله وانما البنية في  
نقله وفي القياس العلة محققة وهي الاصل وايضا اذا ثبت ان  
هذا علة لكونه ان يكون في الفرع مانع او خصوصية الاصل  
انرا وبالرواية فقط كادوية وانس رضي الله عنها فان وافق  
القياس قبل وكذا ان خالف قياسا وافق قياسا آخر لكن  
ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عنده وهذا هو المراد من هذا  
باب الراي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم فاذا  
فقد الراي لم يؤمن ان يذهب الى معنى غير معانيه فيدخله شبهة رائدة  
يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهي ما روى عنه  
من اشترى شاة محفلة فهو خير الظيرين الى الله ايام ان رضىها  
امسكها وان سخطها ردها وردها طاعة من غير والمحفلة  
شاة جمع اللين فوضعها بترك جليها ليطهرها المشتري سيما في غير  
فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان نقله  
ضمان العدوان بالمثل والقيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع

واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث  
صاير مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النظر  
فكذلك لان التكرار عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض  
ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث  
مفضل بن سنان في يروع مات عنها هلال بن مرة واسمى لها ميرا  
وما دخل فقضى عليه لها بمير مثل سنانها فيقبل ابن مسعود ورده  
على رضي الله عنها وقال ما تضع بقول اعرابي بوال على عقيبه كـ  
شمس الائمة الكردي ان فرادة العربي ليلوس محببا فاذا بال  
يقع البول على عقيبه وهذا البيان قلد احباط الاعراب حيث  
لم يستنزهوا البول وهذا طعن في علي رضي الله عنه وذكر روى  
عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة وسروق وغيرهم فعلمنا به  
لما وافق القياس عندها فان الموت كالدخول بدليل وجوب  
العدة في الموت ولم يجعله الشافعي لما خالف القياس عنده وان  
رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انهم  
لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ولما ولدنا فرده



غيرهم من الصحابة رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا  
بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت  
قال عيسى بن ابيان فيه ايراد الكتاب والسنة القياس لان ثبوت  
بما حيث قلنا فاعتبروا وحديث معاذة في القياس هو  
وقال بعضهم ايراد الكتاب قوله تعاسكوهن واراد بالسنة  
ما قال سمعت رسول الله ص انه قال المطلقة الثلاث النفقة  
والكفي ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف  
كان يجوز العمل به في زمنه في حيفه اذا وافق القياس والصلح  
في ذلك الزمان غالب قال عم خير القرون قرئ الذين  
انا فيهم ثم الذين يكونهم ثم الذين يكونهم ثم يغشوا الكذب  
فالقرن الاول الصحابة رضي الله عنهم والثاني التابعون والثالث  
تابع التابعين اما بعد القرن الثالث فلا غلبة الكذب فهذا  
صح عنه القضاء بظاهر العدالة وعندنا لا فهذا الجحد  
العهد **فصل** في شرائط الراوي وهي اربعة  
العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر

هنا كاله وهو مقدر بالبلوغ على ما في فلا يقبل خبر الصبي و  
المعنونة واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ  
لفظه ثم البتة عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكالدان ينضم  
الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع  
احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام و  
يجب على المتكلم بحسنه ليحيد وهو يزدري نفسه فلا يستعيد  
وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع في قوله وشرطنا  
حق السماع هنا لا في القرآن لان المعنى في نقل نظر فلهذا  
يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه ينقل بالمعنى  
حق لو يولع في حفظه كانت كافيته ولانه محفوظ بقوله تع  
وانا له حافظون والمراقبة بالنصب ايضا عطف على ذكر  
احترازا عما لا يرى نفسه اهلا للتلويح فيقتصر في مراقبته  
بعض ما اتفق اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار  
عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقضاها ان يستقيم  
كما امر وهو لا يكون الا في النوع فاعتبروا لا يؤذي



الى الحج وهو محان جهة الدين والعقل على الهوى والشهوة  
فقبل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالة واذا اصر على الصغيرة  
فلذا اما على شيء منها اصر غير اصر فنام العدالة التي  
المستور وان كانت محدودة لكن خير المحول يقبل عند الشهادة  
التي هم على ذلك اقرت بالعدالة واما الاسلام فاما شرطه  
وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم  
دين الاسلام تعصيا فيرد قوله في امور وهو التصديق  
والافراد وهو نوعان ظاهر ينشوم بين المسلمين وثابت  
بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو لان في اعتبار على سبيل  
التفصيل حرام في كفى الاجال بان يصدق بكل ما اتى به النبي يوم  
فلهم قلنا الواجب ان يستوصف فيقال هو كذا وكذا  
فاذا قل نعم بكل اياته اى اجل ان الاجال كاف بناء على  
ان الحج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستبصار  
وليس المراد بالاستبصار ان نسأل عن صفات الله ونسأل  
عن الايمان ما هو واصفة فان هذا بحر عتيق يعرف فيه العقول

والافهام ولا يكاد العلماء يعطون صفات الله تعالى بل المراد ان تلك  
صفات الله تعالى التي يجازي بها المؤمنين ونسأل هو كذلك  
اي ان شهد ان الله تعالى موصوف بالصفات المذكورة فيقول  
نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تعالى فان يحكي  
فاذا ثبتت هذه الشروط يقبل حديثه سواء كان اعلى او  
عبدا او امرأة او محدودا في قدر فاما خلاف الشهادة  
في حقوق الناس فانها تحتاج الى تعيين من ايد بعدم بالحق  
واي ولاية كاملة تنعدم بالحق وتقصير بالثبوت فان  
الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والفاصل على المشهود عليه  
والمقتضى عليه الايمان ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا  
وهذا اى الاخبار بالحديث ليس باب الولاية فانه لا يلزمه  
اى الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اى  
يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزام الشرايع ولانه يلزم اولا  
ثم يتعدى منه الى الغير اى يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى  
منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط لمثل الولاية



أي لئلا يحكم الذي يلزم على الغير بتبعيته لزومه أو لا على الشاهد  
وبالتزام الشاهد عليه شيئا كما في الشهادة بهلال رمضان  
فإن الصوم يلزم الشاهد أو لا ثم يتعدى منه إلى الغير تبعاً  
فلا يكون ولاية على الغير إذ ليس هو الزاماً على الغير قطعاً  
فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشاهدة بهلال رمضان و  
مرة الشاهدة أبداً فتمام الحجة بهذا بيان الفرق بين قول  
الحديث من الحدود في القذف إذا تاب وبين عدم قبول  
الشهادة من غلام حرة قال القدر ولا تقبلوا له شهادة أبداً بعد  
التوبة لا تقبل شهادة من كان قاعداً ولكن تقبل حديثهم  
بناءً على عدالتهم وقد ثبت عن أصحابه عدم قبول الحديث عن النجاشي  
 والمرأة كعائشة وهو عدم قبول خبر بركة وسلمان  
**فصل** في الانقطاع أي انقطاع الحديث عن النبي  
عليه السلام وهو ظاهر وباطن أما الظاهر فكأنه ما لا يصلح  
عدم الأسناد وهو أن يقول الراوي قال رسول الله  
صلى الله عليه وسلم غير أن يذكر الأسناد والأسناد أن يقول حدثنا فلان عن فلان

عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
من حيث الظاهر لعدم الأسناد الذي يحصل به الاتصال بالخص  
الباطن بالدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل  
من رسل الصحابة في قبول ما بالإجماع ويجعل على السماع والمرسل  
القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي إلا أن يثبت اتصالاً  
في طريق آخر كما سئل سعيد بن المسيب قال لا في وجد فهاستأ  
للجمل بصفات الراوي التي بها تنفع الرواية وهذا دليل  
على قوله لا يقبل عند الشافعي ويقبل عندنا وعند مالك  
وهو فوق المسند لأن الصواب أن أرسلوا وقال البيهقي ما كل  
ما تحوته سمعناه من رسول الله وأما حديثنا عنه فكأنه لا يكذب  
ولأنه كلاتنا في إرساله لو أسد لا يظن بك الكذب فلا يظن  
لا يظن الكذب على الرسول وأما المعتزلة إذا وضعوا  
طوى الأسناد وعدمه وإذا لم يوضع نسبه إلى الغير فجعله ما حمله  
هذا جواب عن دليل الشافعي حيث قال للجمل بصفات  
الراوي ولا بأس بالجملة لأن المرسل إذا كان ثقة لا يهتم



بالغفلة عن خلافه سكت عنه الديري انه لو قال اخبرني فقد يقبل  
مع الجهل ولا يعجزهم ما لم يسمعوا الثقة ومرسل من وحيولة  
يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض ان الزمان  
زمان النسي والكذب لان يروي لثقات مرسل كما رويوا  
مسند مثل ابراهيم بن محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع <sup>ط</sup>الب  
فاما بالمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارض  
الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تع يا نصيب اى كعاضة  
حديث فاطمة قوله فنصيب قوله لكونه مفعول للمعارضة <sup>م</sup>م  
اما في كون ظاهر واما في الثقة فلان قوله نعم من وجده  
يجل عندنا على قراءة ابن سعد رضى وهو اتفقوا عليهم  
من وجدهم وكحديث القضاء بشاهد وعين المدعى قوله  
بالنصيب ايضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة القواني <sup>و</sup>والشهاد  
شهادين خرج خاليكم الانية وعند عدم الرجلين وجب حلا  
وامرأتين فحيث نقل الى ابن عمود في مجالس الحكم دل  
على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليقين فان حضور

189  
النساء لا يعمل في مجالس الحكم ولو كانت اليقين كافية مع الشاهد  
الواحد مقام المراتين لما اوجب حضورها على ان النساء  
ممنوعات عن الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط  
ان القضاء بشاهد وعين بدعة واو لم يقض به معاوية  
وكحديث المصراة قوله تع فاعندوا اغايرة لتقدم الكتاب  
حتى يكون عام الكتاب وظاهر او لم يخرق خبر الواحد نصه  
ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاويه عليه واما بمعارضة الخبر  
المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عم البينة على المدعى  
واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالقر فانه ان كان الرطب  
هو القر فعارض قوله القر بالقر مثلا بمثل وقوله جدها وحدها  
سواء وان لم يكن يعارض قوله واذا اختلف النوعان فيقول  
كيف مشتتم تحقيق ان الرطب لا يجزئ ان يكون تمر او لم يكن  
فان كان تمر فان لم يجز ببيعة بالقر يكون معارضا لقوله  
القر بالقر مثلا بمثل بل بيد والفضل ربوا ولا يقال انه  
تمر كفى الرطب والقر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار



لاختلاف الصفة لقوله من جيدها ورجحها سواء فلا يقع هذه  
 التهمة صريحا زدت قوله جيدها ورجحها سواء واما يكون ثمة اذا  
في البلوي العام كحديث الجهر بالنسبة فانه لو كان خفيا لم يسل  
 هذه الحادثة مما يحيل العقل فان قيل جعل هذا النوع اقسام  
 المعارضة ولا معارضة فيه قلت اما هذا الحديث يدل على عدم  
 وجوب التبليغ عن النبي م او على ترك الصحابة بهذا التبليغ  
 الواجب عليهم فيكون معارضة الدلائل وجوب التبليغ اولدلائل  
 يدل على عدم التهم او يكون معارضة القضية العقلية وهي انه  
 لو وجد اشتهر وفي المتن اشارة الى هذا واما ما عارض الصحابة  
رضي الله عنهم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا و  
 لم يرجعوا اليه واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان  
في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون  
 منقطعاً بسبب كونه معارضاً والثاني ان يكون الانقطاع  
 لنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضاً  
 للكتاب والسنة المشهورة او يكون ساداً في البلوي العام

او باعراض الصحابة عن صفاته معارض لجماع الصحابة فلما ذكر  
 الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن  
 هذان القسمان وان كانا متصلين ظاهراً لوجود الاسناد لكتهما  
 منقطعان باطناً وحقيقة اما القسم الاول فلقوله من كثير لكم  
 الحديث فريدي فاذا روى لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله  
 وما وافق كتاب الله فاقبلوه واخالف فرددوه فدل هذا الحديث  
على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس حديث الرسول م  
واما هو يفرى وكذلك كل حديث يعارض دليل اقرى منه فانه  
 منقطع عنه عدم لان الدلالة الشرعية لا يناقض بعضها بعضاً  
 واما الناقض من اجل الكفر واما القسم الثاني فلانه لما كانت  
 الاتصال بوجود الشرايط التي ذكرناها في الراوي فيجب عدم  
 بعضها لا يثبت الاتصال فكثير المستور لا في الضد الاول  
 كما قلنا في المجهول وخبر الناس بلجر عطف على خبر المستور  
 المعقوف وسياق معناه في فضل الموارض والصبى العاقل  
 والمفضل الشديد المنع بالجملة التيقظ والمساهل الى الجان



الذي لا يبالى في التور والخطأ والتزوير وصاحب الهوى فإنه  
لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة اى لا شريط الشريط المذكورة  
في الراوي **فصل** في محل الخبر اى الحادثة التي ورد  
فيها الخبر وهو ما حقوقا صنع وهي اما العبادات والعقوبات  
والاولى ثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الدلائل  
كالإخبار بطهارة الماء وبخاسته فكذا اى ثبت باخبار الواحد  
بالشرائط المذكورة اى اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء  
طاهر وجبري يصل خبره ثم استدركه عن قوله فكذا بقوله لكن  
ان اخبر بها الفاسق والمستور مخفى لان هذا اى الاخبار  
عن طهارة الماء وبخاسته امر لا يستقيم تلقية حجة العدل  
بخلاف امر الحديث ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا  
عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء خرج فلا يكون  
خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فواجبا انضمام الخبر  
به بخلاف امر الاحاديث فان الدين يلقونها من العلماء الاتقياء  
فلا خرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث

فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصديق والمعتمود  
الكا في فلا يقبل فيها اصلا اى لا يقبل في الدلائل كالأخبار  
عن طهارة الماء وبخاسته اصلا اى لا يلتفت الى قوله فلا يجب  
الخبر بخلاف الفاسق فان الواجب فيه التورى والثانية اى  
العقوبات كذلك عند ابو يوسف اى ثبت بخبر الواحد بالشرائط  
المذكورة لانه يفيد العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبيت  
ولانه ثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فيه  
شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل في شبهة وجوابه ان  
الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحوال الناسى عن  
دليل كونه الضرب من قوله فلا تنقل لهما ان والثابت بخبر  
الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا تكن البينة في الدليل  
ولحل يدرى بها وانما ثبت بالبينة بالنص اى كاذ القياس  
ان لا يثبت العقوبات كالحود والقصاص بالبينة لانها  
خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة  
دليلا في شبهة والحل يدرى بها لكن انما يثبت العقوبات



بالبينة بالنقض على خلاف القياس فله يقاس بثبوتها بحديث  
يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة وأما حقوق العباد فتثبت  
بحديث يرويه الواحد بالشرائط وأما ثبوتها بخبر كونه فهو  
الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت إلا بلفظة الشهادة  
والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدو عند الامكان  
حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن عرفا كالمهاداة القابلة  
مع سائر شرائط الرعاية صيانة لحقوق العباد ولأنه يفتقر  
الالزام فيحتاج الى زيادة تؤكد والشهادة بميلاد الفطرين  
هذا القسم اى لو حكم هذا القسم لها فيه مخوف التعبد والتبشير  
وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات  
المهدايا وما اشبه ذلك كالودائع والامانات يثبت باخبار  
الواحد بشرط التميز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاني  
والصبي والكافر لانه لا الزام وللضرورة اللازمة هنا فان  
في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج مع ان المنفعة  
بعث الصبيان والعبد بهذه الاشغال والعدول للثقة

لا ينتصرون دائما للمعاملات الجنسية لاسيما لاجل الغير  
خلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان  
العمل بالاصل يمكن فانه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة  
والنجاسة ان هذا الامر لا يستقيم تلقية من جهة العدول  
فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدول  
في الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا ان الضرورة فيها  
غير لازمة لان العمل بالاصل يمكن فاما في المعاملات فالضرورة  
لازمة فلم يقبل خبر غير العدول غة مطلقا بل مع انضمام الخبر  
وقبل هنا مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه كقول الوكيل  
فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث  
ان الموكل يتصرف في حقه وحجر الماذون وفسخ الشركة  
كما ذكرنا في عزل الوكيل وانكاح الولى البكر البالغة فانه  
من حيث انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا  
الانكاح الزام من حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس  
بالزام فان كان المخبر وكيد ورسولا يقبل خبر الواحد غير العدول



وَأَنَّ كَانَ فَضُولًا بِشَرْطِ أَمَّا الْعَدَّةُ وَالْعَدَالَةُ بِعَدْوَجِ  
سَائِرِ الشَّرَاطِظِ أَغَاثِ قَوَائِمِ الْوَكِيلِ وَالرَّسُولِ وَبَيْنَ الْفَضْلِ  
لَدُنَّ الْوَكِيلِ وَالرَّسُولِ يَقُومَانِ مَقَامَ الْمُوَكَّلِ وَالْمُرْسَلِ فَيَنْتَقِلُ  
عِبَارَتُهُمَا إِلَيْهِمَا فَلَا يَشَرْطُ شَرْاطُ الْأَخْبَارِ وَالْعَدَالَةُ وَنَحْوُهَا  
فِي الْوَكِيلِ وَالرَّسُولِ تَخْلُفُ الْفَضُولُ وَإِذَا فَلَا يَنْطَرِقُ الْكُذْبُ  
فِي الْوَكَالَةِ وَالرِّبَالَةِ بَلْ يَقُولُ كَاذِبًا وَكَفَى فَلَدُنَّ أَوْ أَرْسَلَنِي  
إِلَيْكَ وَيَقُولُ كَاذِبًا وَكَذَا وَأَمَّا الْأَخْبَارُ الْكَاذِبَةُ فَغَيْرُ وَكَالَةٍ وَ  
رِسَالَةٍ فَكَثِيرَةُ الْوُقُوعِ وَذَلِكَ لِأَنَّ خُفَاةَ ظُهُورِ الْكُذْبِ  
وَلَوْ أَنَّ الْقُرْآنَ فِي الْأَوَّلِينَ أَسَدَ وَقَوْلُهُ رَعَايَةُ لِلشَّيْءِ أَيْ  
شَبَّهِ الْإِزَامَ وَعَدَمُ الْإِزَامِ **فَضْلٌ** فِي كَيْفِيَّةِ السَّمْعِ  
وَالضَّبْطِ وَالتَّبْلِيغِ أَمَّا السَّمْعُ فَهُوَ الْعَرَفَةُ فِي الْبَابِ وَهُوَ أَمَّا  
بِأَنَّ يَقْرَأَ الْحَدِيثَ عَلَيْكَ أَوْ بِأَنَّ يَقْرَأَ عَلَيْهِ فَقَوْلُهُ هُوَ كَأَنَّ  
يَقُولُ نَعَمْ وَالْأَوَّلُ عَلَى عِنْدَ الْحَدِيثِ فَإِنَّ طَرِيقَ الرِّسُولِ  
وَقَوْلُ الْيُوحَنَّا كَانَ ذَلِكَ أَحْوَجَ مِنْهُ عَمَّ فَإِنَّ كَانَ مَا مَوْتًا  
عَنِ التَّهْوَا فِي غَيْرِهِ فَلَا عَلَى أَنَّ رَعَايَةَ الطَّالِبِ شَرْعِيَّةٌ وَ

وَطَبِيعَةٌ وَإِذَا أَقْرَأَ التَّلِيدَ فَالْحَافِظَةُ مِنَ الطَّرَفَيْنِ وَإِذَا أَوَّلَ  
الْأَسَازِ لَا يَكُونُ الْحَافِظَةُ الْأَمَنَةُ وَأَمَّا الْكِتَابُ وَالرِّسَالَةُ فَمَقَامُ  
مَقَامِ الْخَطَابِ فَإِنَّ تَبْلِيغَ الرِّسُولِ كَانَ بِالْكِتَابِ وَالرِّسَالَةِ  
أَيْضًا وَالْخُبْرَانِ فِي الْأَوَّلِينَ أَنْ يَقُولَ حَدَّثَنَا وَفِي الْآخِرِينَ  
أَخْبَرَنَا وَلَا الرَّخْصَةَ فِي الدَّجَانَةِ وَالْمَنَاوِلَةِ فَإِنَّ كَانَ عَالِمًا  
بِمَا فِي الْكِتَابِ بِجُوزٍ فَالْمُسْتَحَبُّ أَنْ يَقُولَ أَجَازَ وَبِجُوزٍ أَيْضًا  
أَخْبَرَنَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَالِمًا بِمَا فِيهِ لَا بِجُوزٍ عِنْدَ بِي حَنِيفَةٍ وَتَحْظَرُ ظَاهِرًا  
لَوْ بِي يُوسُفَ كَمَا فِي كِتَابِ الْقَاضِي إِلَى الْكَفَافَةِ لَهَا أَنَّ الْمَرْسَلَةَ  
أَمْرٌ عَظِيمٌ عَمَّا لَا يَسَاطِفُهُ وَيَتَصَوَّبُ الْبَحْثُ فِي غَيْرِ عِلْمٍ فَيَسْتَنْ  
النَّسَاطُ مَا فِيهِ وَيَضَعُ لِبَابِ التَّقْصِيرِ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ وَهَذَا أَمْرٌ  
يَتَوَلَّى بِهِ لَا يَمْرُغُ بِهِ إِلَّا حُجَّاجٌ وَأَمَّا الضَّبْطُ وَالْعَرَفَةُ فَتَحْتَظَرُ  
إِلَى وَقْتُ الْإِدَاءِ وَأَمَّا الْكِتَابَةُ فَقَدْ كَانَتْ رَخْصَةً فَأَصْلَبَتْ  
بِعَرَفَةٍ فِي هَذَا الزَّمَانِ صِيَانَةُ الْعِلْمِ وَالْكِتَابَةِ نَوْعَانِ مَذْكَرَايَ  
أَذَا رَأَيْتَ لِحَظَ بَيْتِ كَرَامَاتِهِ هَذَا هُوَ الَّذِي أَنْقَلَبَ عَرَفَةً وَأَمَّا  
هُوَ الْأَسْبَدُ الَّذِي ذَكَرَ وَالْأَوَّلُ حُجَّةٌ مُوَادَّ خَطَهُ هُوَ وَرَجُلٌ



معروف أو مجهول والثاني لا يقبل عندنا في حقيقته أصلا ولا  
هذا في موضعين كان تحت يده يقبل في الأحاديث وديوان  
القضاء للامتنع من الزور وإن لم يكن في يده لا يعمل في ديوان  
القضاء ويقبل في الأحاديث إذا كان خطا معروفا لا يخاف  
عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لأنه في ذلك خضم حتى  
لو كان في يد الشاهد يقبل وهذا أيضا يقبل في الصكوك إذا علم  
بلا شك أنه خط له الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف  
في كتاب معروف يجوز أن يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا  
وأما الخط المجهول فإن ضم إليه خط جماعة لا يتوهم الزور  
في مثله والنسبة تامة يقبل وغير مفهوم لا المراد من النسبة الثانية  
أن يذكر الأب والجد وأما السليغ فإنه لا يجوز عند بعض أهل الحديث  
النقل ببعض أقواله نعم نضرت أمراء أي علم الله سمع منا مقالته  
وإذا ما كما سمعها ولأنه مخصوص بجميع الكرم وعند عامة العلماء  
يجوز فلا شك أن العزلة هو الأول والبركة بلفظه عم أولى  
لكن إذا ضبط المعنى ونسب اللفظ فالضرورة دامية إلى ما ذكرنا وهو

في ذلك أنواع أي الحديث في النقل بالمعنى أنواع فما كان محكما بنحو  
للعالم باللفظ وما كان ظاهرا يحتمل الغير كهام يحتمل الخصوص  
أو حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجهول حفظه وما كان مشتركاً أو محلاً  
أو متشابهاً أو من جوامع الكلم لا يجوز أصلاً لأن في الأول إيهام  
المستلزم أن يكون التأويل فناء ولا يصير حجة على غيره والثاني  
والثالث أي المجل والمبتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الأخير  
أي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لحاطة بعبان يقصر  
عنها عقول غير **فصل** في الطعن وهو ما ذكره  
أولهم والأول ما بان على خلافه بعد الرواية فيصير مجروحاً  
كحديث عائشة رضي الله عنها وأمرأة تكلمت بغير إذن ولينها فتكلمها  
بأهل ثم روجت بعدها ابنة أختها عبد الرحمن وهو غائب  
كحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع وقد لا يجاهد صحبت  
ابن عمر عشرين فلم امر رفع يديه إلا في تكبيرة الأقسام وأن  
يخلص قلبها ولا يعلم التاريخ لا يخرج وأما بان على بعض  
محملة فإنه مرة منه للبها في بطريق التأويل لا جرح كحديث



ابن عباس رضي الله عنهما قالا وقال لا يقبل المنة وأما  
بأن أكرها صيحا حديث إنما وأمة كحيت الحديث رواه سليمان  
 عن موسى عن الزهري عن علي بن ربيعة وقد أكرها الزهري لا يكون  
 بها عند محمد لقصة ذي البدين وهي ما روى أن النبي صلى  
 إحدى العشائين وسلم على رأس الركعتين فقام ذو البدين فقال  
 لرسول الله أقصرت الصلوة أم نسيتها فقال لم كل ذلك لم يكن  
 فقال وبعض ذلك قد كان فأقبل على القوم وفهم أبو بكر وعمر  
 فقال الحق ما يقول ذو البدين فقال لا نعم فقام وصلى ركعتين قبل  
 روايتهما عنه مع آخره وفرح به إلى أن كلام الناس يبطل الصلوة  
 نعم أن هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ ولدت  
 عمل على نسيانه أو في تكذيب الثقة الذي روى عنه ويكون  
 عند أبي يوسف لا عاراً في الإعراف ما تذكر حيث كفا في إبل فاجبت  
 فتمتكت في الزاب إلى آفة ولم يقبل عريضة قال كما في إبل فاجبت  
 فتمتكت في الزاب فذكر ذلك لرسول الله فقال ما كان يكفرك  
 ضربان فلم يذكر عريضة فلم يقبل قوله عار يقال تمعت الدابة في الزاب

أي تترغت ووجه التمسك بهذا أن عماراً لو لم يحك حضوره في ذلك  
 القضية لقبه عمر بعد العار فالمانع من القول أن عماراً حكى حضوره  
 عمر وعلم بتدكر ذلك فبالأولى إذا نقل عن رجل حديث وهو <sup>يذكر</sup>  
 لا يكون مقبولة فنقل البخاري في صحيحه عن شقيق كنت مع عبد الله  
 ابن مسعود وأبو موسى فقال أبو موسى ألم تسمع قول عمار لعمر  
 أن رسول الله عم يعلني أنا وأنت فاجبت فتمتكت الصلوة  
 فأتى رسول الله عم فاجبرناه فقال ما كان يكفرك هكذا مسح  
 وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله أفلم تر عمر لم يرفع بقول عمار  
 وهذا رفع خلافهما في شاهدين شهدا على فإضانه فصح هذا ولم يذكر  
 القاصي والثاني أن كان من الصحابة يحمل الخفاء يكون جرحاً  
 نحو البكر يا بكر جلدانة وتغريب عام ولم يعمل عمر وعلي بن ربيعة  
 خفاء مثل هذا الحكم عنهما وبما يحتمل الخفاء لا يكون جرحاً كما  
 لم يعمل أبو موسى بحديث الوضوء على مرقه في الصلوة لأنه من  
 الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وإن كان من أئمة الحديث  
 فإن كان الطعن مجاز لا يقبل وإن كان مستتراً فإن مستتراً هو



شرا متفق عليه والطاغية من اهل النجاسة لا اهل العداوة و  
العصية يكون جرحا والافلا واليس بطريق شرا على كور في امو  
اليزدوي فان اردت فعليك بلطاعة **فصل**  
في افعاله ثم فيها ما يقتدي به وهو مخاج وسحب واجب وفرض  
وغير مقتدي وهو اما مخصوص او زلة وهي فعل في الضعاف  
يفعله من غير قصد ولا يدان بنية عليها فلا يقتدي به فيها ففعله  
المطلق بوجوب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل البناء  
الذي يثبته على تلك الصفة وعند البعض بامرنا اتباع لقوله تعالى  
فلو ان الذين ينجحون عن امر اي فعله وطريقه وعند الكرخي ثبت  
المستقر وهو لا باعة ولا يكون لنا ابتلاء لانه يكون مختصا  
والمختار عندنا لا يمكن ان يكون لنا ابتلاء لانه يثبت  
با قوله وفعاله قل الله لا يرهم اني جاعلك للناس اماما وذكر  
سبب النبوة والمخصوص بنادر **فصل** في الوجه  
وهو ظو وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما يثبت بملك  
توقع في سعيه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا البطل

والثاني وضع له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما ان لعنه  
روح القدس نفت في روحه ان نفسا ان غوث الحديث حق  
تستكمل منها فانقوا الله واجلوا في الطلب لرفع القلب و  
هذا يعني خاطر الملك والثالث ما يتدلى لقلبه بلا شبهة بالهام للشيخ  
بان اراد يور من عند كما قال الحكم بين الناس بما اراد الله في كل  
ذلك حجة مطلقة بخلاف الهام الاولياء فانه لا يكون حجة  
على غيره واما الباطن فما ينال بالراي والاجتهاد وفيه خلافت  
فمنه البعض خطة الوجه الظاهر لا غير واما الراي وهو المحتمل  
للخطأ يكون لغير البهرى الاول لمقتنع ان هو لا وحجوي  
وعند البعض العمل بها والمختار عندنا انه ما مور بانظار  
الوجه ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار لهم فاعبر  
وحكم داود وسليمان عم بالراي في نفس غم القوم نفست  
الابل والغنم نفوسا اى رعت ليلاد راع رويان غنمهم  
وقعت ليلاد في زرع جماعة فافسدت فخاصموا عند داود  
فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عم وهو ابن



احد عشر سنة غير هذا ارفع ما كبره يمين فقال ارجع ارفع  
الغنم الى اهل الحرث ينقصون بالانفا واولادها واصولها  
والحرث الى ارباب لثاة يتومنون عليه حتى يعود كهيئة يوم افسدت  
ثم يترادون فقال داود عم القضاء ما قضيت وامضوا الحكم <sup>بذلك</sup>  
اما وجه حكومة داود عم ان الضرر وقع بالغنم فسكنت الى المحبي  
كما في العبد المجاني واما وجه حكومة سليمان عم انه جعل الانتفاع  
بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث فغير من ذول ملك  
الملك من الغنم فوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزيل  
الضرر والنقصان ولقوله عم ارايت لو كان علي ابيك دين <sup>يأخذ</sup>  
لحديث رويان الحمصي قالت يا رسول الله فريضة الحج ادر كنت  
اي شيئا كبيرا لا يستطيع ان يسلمك على الراحة افترجيني ان اخرج  
عنه فقال عم ارايت لو كان علي ابيك دين ففرضته اكان يقبل منك  
قالت نعم فقال فدين الله نعم احق ان يقبل وقوله عم ارايت لو تفضلت  
بما ثم بحجة الحديث رويان عمر رضي الله عنه قال النبي عم عن قبلة  
الصائم فقال عم ارايت لو تفضلت بما ثم بحجة اكان يضرك

لكن يحمل في الحديثين انه عم علمه بالوحي لكن بيته بطريق القياس  
لما كان موافقا له ليكون اقرب الى فهم السامع ولانه سبق لنا  
في العلم وانما يعلم المناسبات والمجمل فحال ان يخفى عليه معاني النقص  
المراد بها العليل واذا اوضح له لزوم العمل ولانه سافر اصحابه  
في سائر الحوادث عند عدم الناس فاخذ في اسارى يدير  
برايي بكره فله عذر رويان رسول الله عم اني يوم اليلة  
سبعين اسيرا فيهم العباس عم وعقيل ابن ابي طالب فاستشار  
ابا بكر فيهم فقال قولا فاهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم  
خدمهم فدية يعقوبها اصحابك وقال عمر رضي الله عنه كذبك  
واخرجك فقدمهم واضربا عناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان  
الله اغناك عن القدر امكن عليا من عقيل وعمر بن عباس وكفى  
من فلاح لسبيله فلنضربا عناقهم فاخذ رسول الله عم برأي  
ابي بكر وكان ذلك هو الذي رأى عند من علمهم حتى نزل قوله تعالى  
لولا كتاب من الله سبق لم يستكم فيما اخذت عذاب عظيم اي لولا  
حكم الله سبق في النوع المحفوظ وهو انه لا يعاقب احد خطأ



وكان هذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في انسابهم بما كان  
سببا لسلامهم ونفوسهم وان فلاحهم يتقوى به على الجهاد في سبيل  
الله عم وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لآدمهم  
واقبل لشوكتهم فلما نزل هذه الآية قال عم لوزلبنا عذابا نجنا  
الامر وهذه الآية ما قبل آخر نذكر في باب الاجتهاد ان شاء الله  
ومثل ذلك كثير اي مثل اخذ رسول الله باري اصحابه كثير وبعض  
ذلك مذكور في اصول البرزوي من ذلك ما روي ان رسول الله  
اراد يرمي الاخراب ان يعطي المشركين سطرغا المدينة لينصرفوا قام  
سعد بن عباد وسعد بن عباد فقالوا ان كان هذا عن وحي فسمعنا  
وطاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف قلنا نحن وهم  
في الجاهلية لم يكن لنا ولم دين وكانوا لا يعطون في غمار المدينة  
الا بسيف وقرى فاذا اعزنا الله بالدين انعطيم الدنيا <sup>يعطيهم</sup> لا نعطيهم  
الا السيف وقال عم اني ابرأ العرب قدرتمكم عن نوس واحدة فانه  
ان اصلهم عنكم فاذا ايسم فذاك ثم قال عم للذين جاؤا للصالح  
اذ هبوا فلا نعطيهم الا السيف واجتهاده لا يحتمل الفرار على الخطأ

لكن مع ذلك الوحي الظاهر والحكمة اعلى ولان لا يحتمل الخطأ لا  
ابتداء ولا بقاء والباطل لا يحتمل بقاء اي الوحي الباطل وهو  
القياس يحتمل الخطأ في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار  
على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطأ  
اصلا ولا ابتداء ولا بقاء فكان قوي ومدة الانتظار ما يرجو  
نزوله فاذا خاف القوي في الحادثة يعمل بالراي لما ذكرنا في هذا  
الفصل انه ما مور بانظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة  
الانتظار يبقى مدة الانتظار وهو ما يرجو نزوله والله تعالى  
اذا استوعب الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستداليه وهو الحكم  
الذي ظهر له بالاجتهاد وحيلا لنطقا عن الهوى وهذا جواب  
عن التمسك على المذهب لا قبل بقوله ان هوالا وحي بويحي  
**فصل** في شرايع من قبلنا هي بلزنا حتى نفهم الدليل  
على النسخ عند البعض لقولهم فيهم انهم وقولهم مصدقا  
لما بين يديه وعند البعض لا لقولهم لكل جعلنا لكم شرعة ومنهاجا  
ولان الاصل في الشرايع الماضية لخصوص الابدان كما كانت



في المكان وما ذكرنا وهو قوله فيهم اقدم وقوله صدقا  
لما بين يديهم فذلك في اصول الدين وعند البعض بل منا على انها  
شريعة لنا لقوله ثم اوردنا الكتاب الذين آتوه والامرث  
يصير ملكا المورث مخصوصا به فنقول على انه شريعة بيننا نحن  
ولقوله ثم لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي واذكروا نوحا  
بالاصول بل في جميع على ان التسخ ليس تغييرا بل هو بيان ملّة الحكم  
والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتجديد شطنا  
ان بقصر الله تعالى علينا غير انكار **رض** في تقليد الصحابة  
رضوان الله عليهم جميعا بما وافق ما شاء فكنوا مسليين ولا يجي اجماعا  
مما ثبت بخلاف بينهم واختلف في غيرها وهو لم يعلم اتفاقهم  
لا اختلافهم فعد السأفة لوجب لا تسلم برفضه ليجل على السماع  
وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء لعدم قولهم واعتبروا  
بالاولى البصائر ولا تكل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة  
وعند ابي سعيد البرقي بحب لقوله ثم اصحابي كالجمجمة بين يديهم  
احد منهم واستروا بالذين فيهم يدي ولان اكثر اقوالهم مسموعة صحيحة

الرسالة وان اجتهدوا فزايهم اصولا منهم شاهدوا واصل التصحيح  
ولتقدمهم فالدين وبركة صحة النجوم وكونهم في خير القرون  
وعند الكرخي بحبها لا يدرك بالقياس لانه لا وجبة الا السماع  
او الكذب والثاني مستفاد ايضا يدرك لان القول بالراي منهم  
مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والافراد في بعض المواضع  
بان نقلهم وناخذ بقولهم وفي البعض اى في بعض المواضع بان  
نلك مسلكهم اى في الاجتهاد وبجتهاد كما اجتهدوا وهذا اقتداء  
ايضا وهو جواب عن قولهم اصحابي كالجمجمة وايضا كل ما ثبت  
في اتفاق الشيخين بحب الاقتداء واما التابعي فان ظاهرا  
فتواه في من الصحابة فهو كالصالحين عند البعض لانه يتسلمهم  
اياهم دخل وابن عباس رضي الله عنهما رجوع الى فتوى سروق في النذر يخرج  
الولد وكان مذهبنا بحب عليه مائة من الابل اذ هي للدين  
رجوع الى فتوى سروق وهي ان يجزى شاة والله اعلم  
**باب** البيان والحق بالكتاب والسنة  
البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غير المنطوق



بيان ضرورة الاول ما ان يكون بيانا لمعنى الكلام واللازم  
كالملة الثانية بيان تبدل الاول ما ان يكون بلا تغيير او  
مع الثانية بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والفاء  
والاول ما ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثانية اكد بما قطع  
الاحتمال او مجهولا كما مشترك في الجمل الثانية بيان تفسير الاول  
بيان تفرق بيان التفرق والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد ومن  
التفسير ومنه فلا يغير فلا يجوز تخصيص خبر الواحد عندنا  
علما سبق ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف  
بما لا يطاق وهل يجوز تاخير عن الخطاب في ان التفسير  
يجوز موصول ومتراجعا اتفاقا لقوله ثم ان علينا بيان  
وبيان التفسير لا يصح متراجعا الا عند ابن عباس رضي الله عنهما  
فليكرر عن عيسى لمجد جاء بروايتين احدهما من خلف علي  
وراي غيرها خيرا منها فليكرر عن عيسى ثم ليات بالذي هو  
خير والاخرى فليات بالذي هو خير ثم ليكرر عن عيسى وجه <sup>التفكر</sup>  
لنا ان البقعة واجب الكفاية ولو جاز بيان التفسير متراجعا

لما وجبت الكفاية اصلا لجواز ان يقول متراجعا ان شاء الله تعالى  
فيطلب عنه ولا يجي الكفاية وطريقه انه لما جاء في كتاب الله في  
حمله على وجه لا يلزم الناقص فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير <sup>تقف</sup>  
على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط <sup>فصل</sup> اي في  
مفهوم المخالفة ان الشرط والتجاء كلام واحد وجب الحكم  
على تقدير وهو ساكت عن غيره واختلف في التخصيص <sup>بالكلام</sup>  
المستقل فعند الشافعي يصح متراجعا وعندنا لا بل يكون <sup>متراجعا</sup>  
اي المتراجعي لا يكون تخصيصا بل يكون نقضا له قصة البقرة  
اي قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة يوم الصفر وغيرها  
ثم خص متراجعا وعلم ان المراد بقية مخصوصة وقوله واحلك  
في قوله لنفخ عنكم فاسلكيها من كل زوجين اثنين واحلك  
وقوله انكم ماتتدون من دون الله حصي جهنم نقل انه  
لما كان هذه الآية قال ابن الزبير لرسول الله عم انت  
قلت ذلك قلنا نعم فقال اليهود عبدوا غريبا والنصارى  
عبدوا المسيح وبنو بلع عبدوا الملائكة فقال عم بل عبدوا



الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله ان الذين سبقتم منا  
الحق اولئك عنها سجدون يعقون عيسى والملائكة  
متراجيا. اي خص الايمان تخصيصا متراجيا وما قوله واهلك  
وقوله انكم سجدون من دون الله بقوله ليس من اهلك ويقول ان  
الذين سبقتم منا الحق اولئك عنها سجدون قلنا في قصة  
البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاؤا  
ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الحق  
لا يكون اهلا له سلطنا ناوله لكن استثنى بقوله لا من سبق فان  
اريد بالاهل اهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل  
وقوله ليس من اهلك اي من اهل الذي لم يسبق عليه القول وان  
اريد بالاهل اعيانا فالاستثناء منقطع تحقيقا لان الاهل  
لا يدخل اما ان يراد به اهل اعيانا او اهل قرابة فان اريد الاول  
لا يتناول الابن لانه كافوا بالاستثناء وهو لا من سبق عليه القول  
على هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم  
الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي اهل قرابة يتناول

الابن بقوله لا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء  
لما بالتخصيص المتراجي بقوله انه ليس من اهلك اي من اهل الذي  
لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول وعد الله به باهلاك  
الكفار وقوله وان سجدون من دون الله لم يتناول عيسى حقيقة  
لان ما فيه العقلاء وانما اوردنا تفتنا بالجازا والغليب  
فقال الحق الذين سبقتم ام لدفع هذا الاحمال واصحابنا قالوا  
كل ما هو تفسير يصح متراجيا اتفاقا وهو تغيير لا يصح التمسك  
اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفنا في التخصيص بناء على انه  
بيان تغيير وهذه بيان تفسير لما عرف عندنا ان العام عند  
فيه شبهة فيحمل لكل والبعض فيبان ارادة البعض يكون  
فيصح متراجيا كبيان الحمل وعندنا قطعي في اكل فيكون التخصيص  
تغييرا وجب اقول لا فرق عندنا في بين التخصيص والاستثناء  
بناء على ان العام محتمل عند قطعي هذا كذا كما يكونان تفسيره  
لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص  
مستقل فخرج فيه الزاوي وعندنا كلاما تغييرا وهو لا يجوز الا



**فصل** في الاستثناء وهو مشتق من الشيء يقال شئ  
عنان فسر إذا منع عن الشيء في الضميمة أي هو متوجه إليه  
اعلم أن بعض الناس قسموا الاستثناء على المنقطع والمقطوع ثم  
عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به لكن لم يفعل ذلك إلا بالاستثناء  
الحقيقي هو المنقطع وإنما المنقطع يعني استثناء بطريق المجاز فكل  
المنقطع قسمان لكفى وأوردت في ذنب الاستثناء الحقيقي  
وهو المنع عن دخول بعض أيتناول صدر الكلام في حكم  
صدر الكلام وفي متعلق بالدخول فتولد بعض أيتناول يخرج  
الاستثناء المستغرق بالآثارها متعلق بالمنع وفيه احتراز  
عن سائر التخصيصات وهذا تعريف فرددت به وهو أجود من سائر  
التعريفات لأن من قال هو أخرج بالآثارها أن أراد حقيقة  
الأخراج فمتنع لأن الأخراج إما أن يكون بعد الحكم فيكون قطعاً  
والاستثناء واقع في كلام لم يسمع أو قبل الحكم وحقيقة الأخراج  
لا يكون إلا بعد القول والمستثنى عن لفظ في حكم صدر الكلام  
فيمتنع الأخراج من الحكم وإنما المستثنى دخل في صدر الكلام

مرجبة التناول أي فحسب أنه ينهم أن المستثنى من صدر الكلام  
والأخراج ليس من حصة التناول لأن التناول بعد الاستثناء  
بأن فاعلم أن حقيقة الأخراج غير مرادة على أنهم صرحوا بأنه  
أخراج ما لولده لدخل فاعلم أن المراد بالأخراج المنع من الدخول  
مجازاً وهو غير متعلق بالحدود فالقريب الذي ذكرته أولاً  
قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب صدر الكلام إذا لولده  
يشمل الكل ومع ذلك لانه بيان لمعنى الكلام لانه يبين المراد  
هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا  
في كيفية عمله ففي قوله له على عشرة الأدلة لا يخرج من أن الجلو  
المشقة على السبعة في قوله الأدلة يكون ما لهذا فهو كمال  
ليس له على ثلثة منها فيكون كالتخصيص المستقل فإن كل شيئها  
يبين أن الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض أفرادها  
والحكم في البعض الآخر يخالف الحكم في البعض الأول والآخر  
بينهما على هذا المذهب إلا أن الاستثناء كلام غير مستقل  
والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما في



آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما فالحكم الصادر بخلافه  
التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة مراد بها السبعة  
الآخر هو ان ما يخالف ان الاستثناء عند السارق في منع الحكم  
بطريق المعارضة مثله دليل لخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت  
حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلنا ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة  
هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان اللفظ اسم علم للصدد  
المعنى لا يقع على غيره ولا يحتمل اذ لا يجوز ان يسمى بسما ان اللفظ  
مخالف دليل لخصوص لان لم يكن اذا ختم نوع كان الاسم  
واقعا على الباقي بل دخل هذا الكلام نقيض على الجواب عنه  
من قول ان المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق العشرة على عشرة  
افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا مناقض ظاهر وانكار بعد  
الافراد ولا طنة مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي اطلاق  
عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قل على سبعة فحصل  
ثلثة مذاهب فعلى هذين اى على المذهبين الآخرين يكون  
اى الاستثناء حكما بالباقي في صدر الكلام بعد الثبوت

اى المستثنى ففي قوله له على عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة و  
الثبوت ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه  
حكم بالسبعة وقوله له على سبعة وانما قلنا انه على الآخرين  
حكم بالباقي بعد الثبوت اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا  
ثلثة موضع للسبعة فيكون حكما بالسبعة واما على المذهب  
الثاني فلانه اخرج الاملثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على  
فالحكم في حق الحكم يكون بالسبعة اى يكون الحكم على السبعة فقط  
لا على الثلاثة لولا ثبوتى ولولا لاثبات الا ان على المذهب  
الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى عدديا كالتخصيص بالعلم  
وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جاء في غير  
لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما  
حكم بالباقي اذا كان بين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب  
الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له على عشرة الا  
ثلثة هو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء في دلالة على كون  
حكم في المستثنى مخالفا للصدد كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم



عما عده وان كان غير عدي يجاء في القوم لا زيد فهو قوله  
جاء في القوم غير زيد فيكون في دلالة على كون الحكم في المستثنى  
مخالفا لحكم الصدر كما تخصيص بالوصف في نفى الحكم عما عده فان  
قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى  
غير عدي بين الاو غير صفة وعلى المذهب الثاني كدبر هذا  
المذهب الثاني هو ان المراد بالشرع عشرة افراد والاخراج  
قبل الحكم فالاستثناء على المذهب كد في دلالة على كون الحكم في  
المستثنى مخالفا لحكم الصدر من تخصيص بالعلم والوصف في نفى  
حكم عما عده لان ذكر الجمع اوله ثم اخرج البعض ثم الاسناد الى  
الباقى يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاري  
غير زيد وعلى الاول اعلى المذهب الاول يكون اثباتا وضمنا  
بالمنطوق اى يكون المستثنى والمستثنى من جملتين احدهما مثبتة  
والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا الغنم  
وعلى المذهب الاخير يكون تخصيص بالعلم والوصف ولولا  
لها على نفى الحكم عما عده اما عندنا وعند البعض كونه دلالة

من حيث الغنم وعلى المذهب الثاني كدبر هذا فدلالة على الحكم  
في المستثنى كونه اشارة لمنطوقا حجة اي حجة المذهب الاول  
ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع كما تخصيصا  
اعلام التكلم الموجود فلا وجامعهم اى اجماع اهل العربية و  
هو عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع  
على انه من النفي اثبات وبالعكس وايضا لولا ذلك لما كان  
كله التوحيد توحيداً تاماً فان قبل لو كان المراد البعض يلزم  
استثناء النصف من النصف في اشترت بجارية الا النصف او  
التسلسل هذا دليل اورد به ابن الحاجب على نفى المذهب الاول  
واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفاً  
اوردته على طريق الاشكال وبينت فسادة وتوجيهه لو كان  
المراد من المشرق سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اثبتت  
لجارية الا النصف يكون المراد بلجارية النصف فان كان المراد  
بالنصف المستثنى نصف لجارية فقد استثنت نصف لجارية  
من نصف لجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصفها هو



المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى  
من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفاً بل ربعاً والمفروض  
ان المستثنى نصف هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتلد  
هذا حكاية ما اوردته ابن الحاجب والجواب الذي خطر بالي هو قوله  
قلنا هو بيان ان المراد هو البعض من المتناول هو البعض ثم هو  
استثناء من المتناول لان المراد اي الاستثناء هو بيان ان المراد  
هو البعض لان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول لكل ثم  
الاستثناء من المتناول لان المراد فيكون استثناء النصف من الكل  
والجواب عن الدليل على المذهب الاول ان الشرع قد اجاب  
عن قولنا وجوب التكلم مع عدم حكمة في البعض شاي لفظ خاص  
للعهد المعين لا غام كما لم يرد في الجوز ارادة البعض بالاستثناء  
كما لا يجوز تخصيص ولو صحت مجازا فالصل عليه وقوله هو  
من الاثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد ان الحكم عليه حكم الصدق  
انه حكم عليه بنقيض حكم الصدق وقوله لا صلوة الا بظهور  
كقوله لا صلوة بغير ظهور ولو كان نفيًا وإثباتًا بغير صلوة

بظهور ثابتة فنصح كل صلوة بظهور لعدم النكح الموصوفة ولان  
الاستثناء متعلق بكل فرع وقوله هو من الاثبات نفي جواب  
عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه اي على المستثنى وانما حملنا  
قوله على الجواز لاننا لما ابطالنا المذهب الاول فعلى المذهبين  
الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات وقوله  
الجواز اطلاق لا حق على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدق  
اخفى من قولنا حكم الصدق مستثناة وقوله لا صلوة الا  
بظهور حكمه بالباقي بعد التثنية وهو لا صلوة بغير ظهور وليس  
نفيًا وإثباتًا لان تقديره لا صلوة ثابتة لا صلوة ملصقة  
بظهور فلو كان نفيًا وإثباتًا فالجمله الاثباتية هي صلوة ملصقة  
بظهور ثابتة وصلوة ملصقة بظهور زكوة موصوفة وهي عامة  
لعدم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل  
صلوة بظهور ثابتة وهذا باطل لان الشلطة الاخران كما  
منقودة والظهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا صدق الكلام  
بوجوب التسليم الكل على كل واحد من افراد الصلوة غير ثابتة



ثم الاستثناء بحسب ما يتعلق بكل واحد واحد ولا يلزم جواز بعض  
 الصلوات بظهور واحد إذا كانا استثناء متعلقا بكل واحد  
 والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الإثبات بكل واحد  
 واحد فإلزام كل صلاة بظهور جازية معناه كل واحد واحد الصلوات  
 غير جازية في حال إلا في حال افتراضها بالظهور فالحجة الإثباتية  
 قولنا كل واحد واحد من الصلوات جازية في حال افتراضها بالظهور  
 فإن قيل قوله لا صلاة إلا بظهور بكل عليكم لا علينا لأنكم قد كنتم  
 في فصل العام أن النكح الموصوفة عامة لعدم الصفة وأوردتم  
 المثال لا جالس إلا رجلا عالما لأن الجالس كل عالم فقول لا صلاة  
 إلا بظهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فلا وإن أحدهما ذكرتم أنه  
 يلزم أن كل صلاة بظهور جازية والثاني أنه يلزم أن يكون الاستثناء  
 من النفي اثباتا وأنتم لا تقولون به ولا يمكن علينا لأن النكح  
 الموصوفة لا تتم عندنا فإن كانا استثناء من النفي اثباتا يصح  
 بصير كقوله بعض صلاة بظهور جازية وهذا حق قلت المتشني في  
 كلتا الصورتين أي في قوله لا جالس إلا رجلا عالما لا يدخل

في الحلف شيء خرافة العالم ومن ضرورة هذا أن يكون له مجازة  
 كل عالم لهذا المعنى لإدانة الاستثناء من النفي إثباتا وأما قوله  
 لا صلاة إلا بظهور كل صلاة بظهور ليس محكما عليه بعدم الجواز  
 لأنه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا  
 بل على من يقول أن الاستثناء من النفي إثبات وإيضاحه  
 في باب القياس أن الفرق بطريق الاستثناء يدل على التثنية  
 فيكون الصلوة لخاليه عن الظهور على لعدم جوازها فكما قلت  
 عند لا يجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها  
 مقارنة للظهور على الجملة الإثباتية فنعم بعموم الحكم وقوله  
 وما كان لي من أن يقتل مؤمنا إلا خطأ كقوله وما كان له  
 أن يقتل مؤمنا عدا لأنه كان له أن يقتل خطأ لأنه يجب  
 إذن الشرع به ولا يجوز إذن الشرع بالقتل الخطأ لأن جهة  
 الحرية ثابتة فيه بناء على ترك التزوي وهذا يجب فيه الكفاية  
 ولو كان باحضا لما وجبت الكفاية وهذا دليل  
 تفرقت بإيراده وهو أقوى دليل على هذا المذهب والسافعية



كلوا الاستثناء في قوله الخطأ على المنقطع فإدراك هذا كثر  
الأصل هو المفصل وأما كلمة التوحيد جواب عن قوله وأيضا  
لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما. فلان معظم  
الكفار كانوا شركوا وفي عقولهم وجود الآلة ثابت فيبقى  
لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده مع إشارة على الثاني أي على  
المذهب الثاني وهوان الاستثناء أخرج قبل الحكم ثم حكم على  
الباقى وانما قلنا ان وجوده مع يثبت على هذا المذهب بطريق  
الإشارة لأنه لما ذكر الآلة ثم أخرج الله ثم حكم على الباقي  
بأنه يكون إشارة إلى أن الحكم في المشتق خلاف حكم الصلة  
والما أخرج منه ضرورة على الأخير أي على المذهب الأخير  
وهوان العشرة الآتية موضوعات للسبعة فعلى هذا المذهب  
وجوده مع يثبت بطريق الضرورة لانه وجود الآلة لما كان  
ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان  
تقديره على هذا المذهب لا أنه غير الله موجود فيكون كالتخصيص  
بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة

للكلام على وجوده مع منطوقا ومعنى ما بل ضرورة وما قيل عليه  
أي على المذهب الأخير هذا دليل على أنه ابن الحارث بن المذهب  
الأخير أنه لم يعهد في العربية مركب من ثلاثة أي المشتق منه وادة  
الاستثناء والمشتق بل عهد لفظ مركب من كلمتين كعربك ومركب  
أعرب في وسطه ضعيف إذ ليس المراد أنه مركب موضوع مثل  
عربك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون  
هنا وضع كل شيء في موضع الواضع اللفظ الذي استثنى منه كليا  
وضعا كليا لا وضعا جزئيا وأعلم ان الوضع على نوعين  
وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كل كالأوضاع البصرية  
والنحوية ففي الأوضاع الجزئية سلمنا أنه لم يعهد في العربية  
لفظ مركب من ثلاث كلمات مع أنه في جزم المنع نحو شارب قريها  
وبرق نحره وعبد الرحمن فإنه مركب من ثلاثة أعيان واللام  
ورحم كن في الأضلاع الكلية لأنهم لم يعهد في العربية  
أن معنى المركب من ثلاث كلمات مطابق لمعنى الكلمة الواحدة  
فإن من له يد في الإيجان والأطباء يعلم أن بغيره



معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمة  
 كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذي نطق كل منهما يقوم مقام  
 الآخر وكذا لفظ قوس وحيوان ذي صهيل وامثال ذلك كثيرة  
 وايضا مستوفى بحجج عبد الله فانه مركب من ثلاثة والاعتناء  
 في وسطه وهذا المذهب هو المشهور عند علماءنا وبعضهم  
 اى بعض مشايخنا كالقاضي الامام ابي يزيد وغيره الاسلام  
 وشمس الاثني عشرية لولا في الاستثناء الغير العددي  
 الى الثاني حكم العرف اى الى المذهب الثاني وهو انه اخرج قبل  
 الحكم ثم حكم على الباقي وقد تم هذا من قولهم في كلمة التوحيد  
 ان اثبات لآلة بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف  
 وهم لا يقولون ببل شبهوا الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم  
 بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الآلة تطرأ  
 الاشارة فثبت من ذلك ان مذهبهم هذا لآلة لو كانت  
 مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الاثنية موضوعات للتسعة  
 وقد بينا ان الاستثناء للغير العددي على هذا المذهب

كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لآلة غير اية موجودة في التخصيص  
 بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة  
 على وجوده مع بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا  
 الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما  
 بعد الغاية بخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول  
 لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاثبات  
 فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني  
 بحكم العرف وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء  
 وضع لنفي التثنية والتخصيص يتم منه ولما قل اهل اللغة  
 انه اخرج وحكم بالباقي ونفي اثبات وبالعكس فيكون  
 اخرج من الافراد وحكم بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا  
 بالاشارة وفي العددي ذهبوا الى الاخير حق قالوا في ان كان  
 في الامانة فكذلك ولم يملك الا خمسين لا يحسن فعلى المذهب الثالث  
 هو كقوله ان كان في فوق المائة فلا يشرط وجود المائة فلو كان  
 ليس له على عشرة الاثنية لا يدل على مكانة قال ليس له على



مسألة شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة قصداً لا محالة  
بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلذا قال ابو يوسف لو وكل  
بالخصوصية غير جاز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لان قيام  
مقامه لانه من الخصوصية فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يثبت  
الا ان يفيض الوكالة استثناء منقطع اي كونه ان يفيض كالكالة  
ويصح عند محمد لان المراد بالخصوصية الجواب مجازا فثبتنا ولا خلاف  
والاكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تقرير نظر الى  
الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسألة لا خاصة فهي هذا يصح  
مفصولا ولو لا غير جاز الاقرار فابضا على الخلاف بناء  
على الدليل الاول محمد وهو ان الخصوصية تشمل الاقرار والادكار  
فيصح عند محمد استثناء الادكار ولا ينافي ذلك على الدليل الثاني  
لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان تقرير نظر الى الحقيقة  
اللغوية لان استثناء الادكار ليس تقرير الحقيقة اللغوية بل اليقينية  
لها اما عند ابو يوسف فلا يصح هذا الاستثناء والدليل الذي  
ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر

200  
ان الاقرار ليس بالخصوصية في الاقرار فقط فلا يمكن استثناء  
منها هذا ما اخطر بياني مسألة الاستثناء متصل والثاني مجاز  
فان قيل قدمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح في كل  
والثاني مجاز قلت ليس هذا قسم حقيقة بل المراد ان الاستثناء  
ينطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز  
وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الذين تابوا من ذنوبهم الاستثناء  
المنقطع ووجه ان المتصل هو اخرج عن حكم المشيئة بل المعنى  
المذكور وهذا ليس كذلك لان حكم الصدر انما قد صرح به  
فاسق وهذا لا يخرج من هذا الحكم لانه لا يبقى فاسقا بقلته  
فهذا حكم آخر اورد اصحابنا امثلة الاستثناء المنقطع والوجه  
الذي ذكر في الاسلام في كونه منقطعاً هو ان صدر الكلام القائلون  
والقائلون ليسوا بالفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقين المستثنى  
بل المشيئة قوله واولئك اي الذين يؤمنون والفاسقون حكم المشيئة  
ولا شك ان الآية التابين داخلون في المشيئة وسواهم غير  
داخلين في حكم المشيئة وسواهم الفاسقون كما يقول القوم ينطلقون



الزبد ازيد داخل في القوم غير داخل في منطلعون وقد ذكر  
في التقديم وجه من كونه منقطعا فوردت ذلك في المتن وهو ان  
الاستثناء المقتضى اخراج عن حكم المتن بالمعنى المذكور والمعنى  
المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء  
والاستثناء المقطع هو ان يذكر شي بعد الاواخرها غير مخرج بالمعنى  
المذكور فقولنا غير مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخل في  
صدر الكلام والثاني ان يكون داخل فيه لكن لا يخرج عن غير ذلك  
الحكم وحكم صدر الكلام ان فرق في صا رفا مقا وقوله الا لا بد من  
تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان قولنا لا يبقى فاسبقا بعد التوبة  
فهذا حكم آخر ونظائر في القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجحوا بين  
الاثنين الا ما قد سلف فان قوله تعالى ما قد سلف اى الجمع بين الاثنين الذي  
قد سلف داخل في الجمع بين الاثنين لكنه غير مخرج عن حكم صدر الكلام  
لحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه حكما اخر وسواء منفقور مسألة  
الاستثناء المتفرق باطلا واصحابنا قديم بلفظة او بما يوافق به  
نحو عبديا ولا محال ان كان استثنى بلفظ يكون اخفى منه في الكلام

لكن في الوجود يساوي ويصح نحو عبدي احرار الاله ولا عبده  
سواء مسألة اذا تنقبت الاستثناء لاجل المعطوفة كآية القذف  
ينصرف الى الكل عندنا في وعندنا الى الاقرب لقوله واتصاله  
به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام يثبت ضرورة  
فيستقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف لاجل في الحكم ففى الاستثناء  
اولي وصرفه الى الكل لاجل الخلق كآية القذف في غاية البعد  
لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا اوردوا على سبيل الجزاء بلفظ <sup>الطلب</sup>  
ثم اولئك هو القاسمون جعل مستأنفة بلفظ الاخبار اعترض  
الشافعي الاستثناء الى الكل ففى آية القذف قطع الشافعي قوله  
ولا تقبلوا عن قوله تعالى فاجلدوا ثم جعل رد التهمة ثم  
لحد وجعل اولئك هم القاسمون عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل  
الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك الى قوله فلا  
حق ان الجدل لا يسقط بالتوبة وعدم قبول التهمة والفتوى  
بالتوبة عند فاجل الخلق كآية القذف وبوقوله ولا تقبلوا  
وقوله واولئك هم القاسمون وقوله فاجلدوا ونحن جعلنا







للبقاء وإنما هو بالاشتغال فلا يقع التعارض بين الدليلين بل  
الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الأول الذي يمكن علوه لنا وقولنا إن  
البقاء بالاشتغال مع أن الاشتغال ليس بحجة عند من مشكل لأنه  
يلزم أن لا يكون نقضاً في زمن النبي عم حجة الذي وقت نزوله فاما  
بعد فلا وجوب عن هذا أما بالترام الاحتجاج بهذا الاشتغال  
أي في كل صورة علم أنه لم يغير وأما بان النص يدل على شرعية موجب  
قطعا الحزمان نزول النسخ وبهذا يرفع التعارض المذكور اعلم ان  
فخر الاسلام اجاب عن قولهم انه يجب كون الشيء ماوراءه وفيما عند بقوله  
ان الامر للوجوب بالبقاء وإنما البقاء بالاشتغال فلا يلزم كون الشيء  
ماوراءه وفيما عند في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انما  
البقاء بالاشتغال والاشتغال ليس بحجة عند علماءنا فيلزم  
لا يكون نقضاً في زمن حيوة النبي عم حجة الذي حالة نزوله ولا يكون  
حجة بعدها وهذا قول باطل وإنما قبلناه بمن النبي عم لان بوفاته  
عليه ارفع احتمال النسخ وبقي الشرايع التي قبض النبي عم عليها  
قطعية مؤبدة وقد خطبنا الى عن هذا النظر جوابان احدهما ان يلزم

ان مثل هذا الاشتغال بحجة أي كل اشتغال يكون عدم التغيير معلوما  
فلما نزل حكم على النبي عم قبضته بالنص وبقاؤه بالاشتغال و  
قد علم انه لم يتزل غير اذ لو نزل بين النبي عم فلما لم يبين علم انه لم  
مثل هذا الاشتغال يكون حجة وثابتهما ان لا نقول ان البقاء بالاشتغال  
بل النص يدل على شرعية موجب قطعا الحزمان نزول النسخ وبهذا  
يرفع التعارض المذكور وهو كون الشيء ماوراءه وفيما عند في زمان  
واحد لان النص الاول حكم مؤقت الحزمان نزول النسخ فاذا نزل  
النسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكره في اول الفصل انما لما  
كان الشارع عالما بان الحكم الاول مؤقت الى آخر فلا يحتاج لرفع  
التعارض المذكور الى ان نقول ان البقاء بالاشتغال وفي هذا  
حكم بالغة وهو كالايجاء لم الامانة وانما يمكن حسن الشيء وفيه في  
نزيهين وأما محل فاعلم ان الحكم انما لا يحمل النسخ في نفسه كالحكام  
العقلية مثل وحدانية الله وامثاله وانما يجري مجراها كالموجبات  
والاجابات عن الامور الماضية والحاضرات والمستقبلات نحو فسجد  
الملائكة وأما ان يحمل كالحكام الشرعية ثم هذا امرنا



أما إن حقه تابيد نصا كقولهم وجاعل الذين آمنوا آية و  
قوله ع الجهاد ما من اليوم القيمة أو دالة كالشرايع التي قبض عليها  
النبى م مؤيد فأنها بدلالة أنه خاتم النبيين أو توقيت عطف على قوله  
تابيد في قوله أما إن حقه تابيد فإن النسخ قبل تمام الوقت بدار أو يكون  
لحكم مطلقا عنها أي عن التابيد والتوقيت فالذي يجري فيه النسخ هذا  
نقطا وأما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف لا حاجة إلى التمكن من الفعل  
وعند المفترضة لا يصح قبل الفعل لأن المقصود منه الفعل قبل حصوله  
يكون بطلانها ولذا أنه عدم أمر لئلا المصراع بخبرين صلح ثم نسخ الزايد تحت  
لنسخ قبل التمكن من العمل وذلك لأنه يمكن أن يكون المقصود الاعتقاد فقط  
أو الاعتقاد والعمل جميعا وهذا أي في صورته يكون المقصود الاعتقاد  
والعمل الاعتقاد أقوى فإنه يصلح أن يكون قرينة مقصودة كما في  
المتشابه وهو أي الاعتقاد لا يحتمل التسقوط بخلاف العمل فإن العمل  
يمكن أن يسقط بعد ترك القراء والصلوة والصوم وغيرها وذبح  
إبراهيم ثم في هذا القبيل أي قبل النسخ قبل الفعل عند البعض  
وعند البعض ليس نسخ فإن الاختلاف لا يكون نسخا لأن الاختلاف

لا يكون إلا مع تغير الأصل على ما كان وإنما أمر بفتح الولا ابتداء على  
القولين فإن قيل الأمر بالبداء حرمة الأصل فيكون نسخا هذا  
اشكال على من ذهب بقوله أن ذبح إبراهيم ليس نسخا قلنا لما قام  
الغير مقامه عاد له حرمة الأصلية وأما النسخ فهو ما الكتاب بالنسخة  
لأن القياس على يأتي ولا الإجماع لأنه إن كان في حيوة النبي ع لم يكون  
مطلب بالنسخة لأنه متفرد ببيان الشرايع وإن كان بعد فلا نسخ  
فيكون أربعة أقسام نسخ الكتاب بالكتاب والنسخ بالنسخة أو  
الكتاب بالنسخة أو بالعكس وقال الشافعي بفساد الأخيرين لقولهم  
نات بخبرينها أو مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالنسخة  
والنسخة دون الكتاب وقوله نعم قل ما يكون لي أن أبدله  
من تلقاء نفسي وقوله عدم إذا رويكم عن حديث فاعضوه  
على كتاب الله نعم الحديث أو لم يكن لكم الأحاديث من بعدى فإذا  
روى لكم عن حديث فاعضوه على كتاب الله نعم فإن وافقه فاقبلوا  
وإن خالفه فردوه ولأنه إن نسخ الكتاب بالنسخة يقول  
الطاعن خالف ما ينعم أنه كلام ربه وإن نسخ النسخة بالكتاب يقول



كذبته بتفلاصدة فالتعاون بينهما أولى واحتج بعض اصحابنا  
اعلى جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قولنا الوصية للوالدين  
والاقربين اولا لآية قوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك  
خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عم لا وصية  
لوارث وبعضهم يان قوله فامسكوهن الآية اولا لآية قوله  
واللائي ياتين الفاحشة منهن فاستشهدوا بعهدين اربعة  
منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفين الموت او  
يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عم الشب بالشب جلالة وصي  
بالجنان ولكن هذا فاسد اى امر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا  
فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث  
نسخت بآية الموارث اذ في الاول قوضها البناء ثم توكل بنفسه ببيان  
حق كل منهم والى هذا اشار بقوله بوصيكم الله وقال عم ان افترغ  
اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد  
الاحتجاج الثانى بقوله ولان عمرضا قال ان الرجم كان مما يتلى  
في كتاب الله فقولنا فامسكوهن لم ينسخ بقوله عم الشب

بالشب بل نسخ بالكتاب وسوقه الشب والبيعة اذ انما افترغ  
وكان هذا مما يتلى في كتاب الله في نسخ نكاحه وبقي حكمه ثم لا  
فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة اذ  
ان يدرك لجة الصحيحة على المطلوب فقال ولجة انه عم حين كان  
بمكة يصلى الى الكعبة وبعد ما قدم المدينة كان يصلى الى بيت المقدس  
فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني ان كان بالسنة نسخ  
بالكتاب واعلم انه عم لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا يدري  
انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت المقدس  
سنة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب  
وهو قوله فامسكوهن وجهك شطر المسجد الحرام ففسخ الله بالكتاب  
مبقن به اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فتشكوك فيه  
حديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله  
وقالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله عم حتى اباح الله تعالى النساء  
ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله لا تحل لكم النساء من بعد ولا تهن  
مينا فجازله بيان من حكم الكتاب ببعض غير مناه ويجوز ان ينسخ



بوحى متواترة حكم ثبت بوحى غير متواتر وقوله نأت بخبرها  
 أي بما يرجع إلى مصالح العباد ودون النظم وإن سلم هذا لكنها إنما تنسخ  
 حكم لا تنظم وهما في الحكم متساويان أي أن سلم أن المراد بالخبرية فحيت  
 النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فإن الأحكام المتعلقة بالنظم  
 باقية كما كانت بل تنسخ حكم الكتاب والسنة في إثبات الحكم مثلاً  
 وإن الكتاب راجح في النظم بأن نظم معجز وبنيته ينظم أحكام كالتراخي  
 في الصلوات وغيرها وليس ذلك فتلقاء نفسه لقوله تعالى هو الذي  
 وحى بوحى أي ليس ينسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا  
 جواب قوله قل لا يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي وقوله ثم فاعرض  
 على كتاب الله تعالى إذا اشكل تاريخاً ولم يكن في الصفة بحيث ينسخ الكتاب  
 بدليل سياق الحديث وهو قوله يكثر لكم الأحاديث من بعد ذلك  
 وإذا ذكر من الطعن فإنه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة  
 وأردف أن من هو مصدق بيقين أن الكل من عند الله ومن هو  
 مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالظن الباطل وفيما ذكرنا أعلاء  
 منزلة الرسل ثم تعظيم سنتهم ونظام نسخ الكتاب بالكتاب

كثيرة كنسخ الوصية للوالدين بآية الموارث ونسخ الكتاب بالسنة  
 ما روت عائشة رضي الله عنها ما قبض النبي صلى الله عليه وسلم حتى باع الله تعالى  
 ما شاء فيكون قوله لا تحل لك النساء منوهاً بالسنة ونسخ السنة  
 بالكتاب بنسخ التوجه إلى بيت المقدس بقوله تعالى فويلكم مطر الحج  
 الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله نعم كنت نهيتكم من زنا ياتى القبول  
 لا فزورها الحديث مسئلة يجوز أن يكون النسخ اشتق  
 عندنا لأن في ابتداء الإسلام كل من عليه القيامة كان مختاراً بين  
 الصوم والفدية ثم صار الصوم حتماً وعند البعض لا يصح إلا بالبلد  
 أو لاخت لقوله تعالى نأت بخير الآية قلنا لا شئ قد يكون خيراً  
 لأن فيه فضل الثواب مسئلة لا يلغى المتواتر بالاحاد وينسخ  
 بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد وحيث انه بتدليل  
 شرط المتواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما أي بين المتواتر وخبر  
 الاحاد وهو المشهور وأما المنسوخ فهو الأحكام والتلويح بها  
 قالوا وقد ريفان بحوث العلماء أو بالأشياء كصفاء برهيم  
 النساء كان للقرآن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم سنقر ذلك



فلا تنسوا ما شاء الله فاما بعد وفاته فلا نقول بغير انا نحن نزلنا  
 الذكر واناله حافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ونسعه  
 البعض لان النسخ حكمه والحكم بالنسخ فلا تنكح بينهما ولنا قول  
 فاسكون في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظاير كثيره  
 كوصية الوالد بن وسورة الكافرون ونحوهما ونسخ قراءة ابن سمي  
 وهو ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اى حكم النسخ  
 على قسمين احدهما يتعلق بمضاهي والاخر ينظم كالعجاز وجواز  
 الصلوة وحرمة الخب وبالحايط فيجوز ان ينسخ احدهما بدون  
 الاخر واما وصف الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة  
 فقط فقد اختلفوا ان الزيادة على النسخ نسخ ام لا وذكرنا  
 انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط  
 كالامان في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في العاقبة  
 زكاة بعد قوله في السابعة زكاة وهي نسخ عندنا اى الزيادة  
 على النسخ نسخ عندنا. ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول  
 بالمفهوم اى بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول واصول ابن الخا

ذكر ان الزيادة على النسخ اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او  
 بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكرنا خلاف ذلك واحد من هذه  
 الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عندنا بحسبنا فاقول يجب استثناء  
 الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا تكون نسخا عند  
 ابي حنيفة بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة. وعند الشافعي  
 لا مطلقا وقبل نسخ في الثالث وقبل نسخ ان غيرت الاصل نحو  
 لو اتي به كما هو قبل الزيادة بحسب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر  
 وعشرين في حد القذف والتحريم في الثلاثة بعد كان في الاثنتين  
 كالشاهد واليمين كان في الكتاب التحريم بين الاثنين بشهادة  
 رجلين او رجل وامرأتين فزاد الشافعي اما الثالث وهو ان  
 وعين المدعى كمن الاخيرين لا يستقها ان على هذا التفسير اعلم  
 ان ابن الحاجب اورد هنا ثلاثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة  
 في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتي  
 به كما هو قبل الزيادة بحسب الاعادة ولما لان الاخير ان وما  
 زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيم



على هذا التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتي به كما هو قبل  
الزيادة بحسب العادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا  
التفسير لان في هاتين الصورتين ان اتي به كما هو قبل الزيادة  
لا يجب الاعادة. وقبل ان صار لكل شيئا واحدا كزيادة زكاة  
لداك لوضوء في الطواف واختار البعض قولنا في الحسين وذكر  
في المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار قولنا في الحسين  
وهو انه لا شك ان الزيادة بتدليل شيئا فان كان اى السوى  
المبدل حكما شرعيا يكون نسخا ولا يخفى ان يكون عدم اصل شيئا  
فلا لنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلاثة بعد ما كان  
الواجب واحدا او اثنين قد دفع حرمة الترك واما بالاجاب  
شيء زائد فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط. هذا دليل على  
ان الزيادة نسخ كما هو مذهبنا في جيفة وتقرير ان الزيادة  
المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجرح وزيادة الشرط امنا  
زيادة الجرح فانما يكون بثلاثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان  
الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب

الواحد والثاني بالتخيير في ثلاثة بعد ما كان الواجب احدا ثبتت  
فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احدهما في الاثنين والثالث  
بالاجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط  
الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قل في المتن كزيادة الشرط  
والكل حكم شرعي مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على الاطلاق  
كما ذكرنا اى حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احدا من الاثنين  
واجزاء الاصل احكام شرعية. فالواحدة الترك التي يرفعها <sup>التخيير</sup> التخيير  
ليست بحكم شرعي لانها انما ثبتت اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه و  
الاصل عدمه. فقد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم  
شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي  
لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن  
شيء آخر خلفا عنه اما اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب  
الواحد لا يكون تركها حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم  
الخلف وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبنى على عدم اصلي لا يكون  
حكما شرعيا فحرمة ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها



لا يكون نكاحاً فلهذا ثبت التحجير بين غسل الرجل ومسح الخف  
بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالبيد فعلى هذا لا يكون  
الشاهد واليمين نكاحاً لمؤلفه وان لم يكونا رجلين هذا  
يترفع على مذهب اى الحسين فنقل الكتاب وجب غسل الرجل  
على التقيين فيمكن ان يثبت التحجير بين غسل الرجل ومسح الخف  
بخبر الواحد وايضا النقل واجب التيمم على التقيين عند عدم  
الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التحجير بين التيمم والوضوء <sup>بالبيد</sup>  
عند عدم الماء وايضا النقل واجب رجل وامرأتين عند عدم  
الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التحجير بين رجل وامرأتين  
وبين الشاهد واليمين قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النقل  
عند عدم الخلف لادبته اى لا يقدم الخلف يعنى عدم الخلف ليس  
علة لحرمة الترك بل النقل علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف  
فيكون حرمة الترك حكماً شرعياً ولو كان لادماً كما هو فهم لم يكن  
شيئاً من الاحكام حكماً شرعياً اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة  
والصوم وغيرها مثبتة على عدم الخلف وايضا وجوبها

وايضا التحجير ليس بتخلف ادى الاول الواجب احدهما وفي  
الثاني الاصل لكن تخلف كانه هو فلا يكون اى لا يتخلف  
نكاحاً وان كان فى المسح والبيد بخبر مشهور اى وان كان  
الاستخلاف نكاحاً فى مسحة المسح على الخفين والوضوء بالبيد  
ثبت بخبر المشهور ونسخ الكتاب بخبر المشهور جاز عندنا فقولنا  
رجل وامرأتان اى فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين نكاحاً  
ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا فقال فلا يتراد  
التقريب على الجدل والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو  
اى الوضوء على الطواف والفاحة وتعديل الادكان على كل  
الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والاعيان على الرقبة  
بالقياس اى لا يتراد قيد الاعيان على الرقبة في كفارة اليمين  
بالقياس على كفارة القتل يرد هذا انكم زدت الفاحشة والتعبد  
بخبر الواحد حق وجباً وانما لم يثبت الفرضية لادبها لا يثبت  
بخبر الواحد عندكم فلات الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي  
والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدت على الكتاب بخبر الواحد



ما يمكن ان يزاويه وهو الوجوب. ويمكن ان يجاب باننا لم نرد القاء  
 والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء  
 الاصل لولا لفاعته والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا باننا  
 فقط بمعنى انه يافرا كما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب  
 اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب  
 واجبين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة  
 فلا يمكن ان يكون شئ من اجزائه واجبا عينيه بمعنى انه يافرا كما  
 بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بجواز  
 النية والترتيب معناه انه لا يصح الصلوة الا بهما فيلزم  
 خروجها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا سرائرنا ما ع  
 جعل في الصلوة واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء فليله  
 ما ادق نظره في احكام احكام الشريعة الفراء هو الذي اصله  
 ثابت وفرعه في السماء **فصل** في بيان  
 الضرورة وهو اربعة انواع الاول هو في حكم المنطوق  
 مثل قوله وورثه ابواه فلامه التثنية يدل على ان الباقي

لله ب وكذا نصيب المضارب اذا بين تعين الباقي لرب المال  
 قياسا واستحسانا وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة  
 في صدر الكلام اي اذا بين تعين الباقي للمضارب استحسانا  
 لادقيا سالان المضارب انما يستحق البرح بالشرط ولم يوجد  
 بخلاف رب المال فانه يستحق لان البرح غناه ملكه فكون له حق  
 اذا قدرت المضاربة يكون كل البرح للمالك والمضارب اجر عمله  
 هذا هو وجه القياس واما وجه الاستحسان فذكر في المتن والثاني  
 ما ثبت بدلالة حال المتكلم ككون حاجب الشرع عن تغير امر بهائيه  
 يدل على حقيقته وكذا السكوت في موضع الحاجة ككون الضحية  
 عن مفهوم منفعة البدن في ولد المفروق روي ان عمر بن حكيم  
 فتم اشترى جارية فاستولدها ثم استختمت به الجارية على الشح  
 وورثه قيمة الولد والعرق وكان ثاوير عليا في واشترى في العوا  
 ولم يرده احد ولم يقض برده قيمة المنافع ولو كانت واجبة  
 لما حل الاعراض عنه بعد ارضعت اليه القضية وطلب منه القضاء  
 بما للمولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل باننا لحالها ان



توجب الحياء وكذا النكول جعل بيانا اي جعل اقرار الحال في التا  
وهو انه امتنع عن اداء مال له وهو الميمن مع القدرة عليها فبدل  
ذلك الامتناع على اقرار بالمديونية لا يظن بالجسم الامتناع عما هو  
لازم عليه الا اذا كان محققا في الامتناع وذلك بان يكون الميمن كاذبا  
ان خلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدي محققا في دعواه والمالة  
ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كما لم يكت حين يرى عبدا  
يباع ويشترى يكونا ذنا دفعا للفرور عن الناس وكذا سكون البيع  
جعل نيلما لانه ان لم يجعل نيلما فان امتنع المشتري عن التصرف  
يكون ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقص البيع نصرة بضرر  
المشتري ايضا والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحوه على مائة درهم  
ومائة وديار ومائة وقبر خبطة يكون الاخير بيانا للقول وعند  
الناهي المائة بحلة عليه بيانا كافيا مائة وثوب ومائة وشاة لنا  
ان حذف المعطوف عليه في العدة متعارف للتحفة نحو بيعت بمائة  
وعشر دراهم ونظامها فيحل على ذلك فيما هو مقرر بخلاف  
العبد والتوب على انها لا يثبتان في الذمة فقول فيحل على ذلك

اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة علة  
مضاف نحو مائة وثلاثة اثواب فان الاخير بيان للمائة بالاشارة  
فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدراهم والدينار  
والقيرنج جعل بيانا للمائة قياسا على العدة والجمع كونها مقدرات  
فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على  
قوله على مائة وثلاثة اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو  
غير مقدرا كالعبد والتوب كقوله له على مائة وثوب ومائة وعبد  
لجعل بيانا للمائة **الركن الثالث** في الاجماع وهو  
اتفاق المجتهدين في مائة محمد عم في عصر على حكم شرعي وبعض العلماء  
قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر حتى يحكم  
الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية او غير دينية كالحكم  
بان السقونيا سهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا ولم يبيع  
فيها سواء حتى انكروا احد لا يكون كذا بل يكون جهلا بهذا الحكم  
وقع الاتفاق اولا اما الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية  
او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ذكرت في اول الكتاب انه



ما لا يدرك بالاعتقالات والشرائع وما ليس كذلك فادركه بالاعتقالات  
بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر احتساباً  
فالاتجماع عليه يكون اخباراً فلا يكون من قسم الاتجماع المخصوص بآية محكمة  
ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امراً احتساباً  
مستقبلاً كما هو الامر في اشتراط الساعة مثلاً فمعرفة لا يمكن الا بالاعتقالات  
غير مجزأة وقد يوقف على المغيثات كالنوم فاجماعهم على ذلك  
مضحياً انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب  
لكن يعتبر مضمناً انه منقول عن يوقف على الغيب فراجع الى الامور الدورية  
وهو ان يكون محسوساً واضحاً وان كان امراً يدرك بالعقل والعقل  
يفيد اليقين فالدليل هو العقل والاتجماع بخلاف الشرعيات  
فان مستند الاتجماع لا يكون قاطعاً فالاتجماع يفيد قطعاً  
والبحث هنا في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والجمعة فيه ان  
ذلك اما بالتكلم منهم او بعلمهم به والرخصة ان يتكلم البعض او  
يعلم به وبسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومقتضى التاكيد  
وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر بن الخطاب والصحابة في ذلك

فضل عنده وعلى بن سنان سكت حتى سأل فروي حديثاً في فضل  
لما شاور عمر بن الخطاب في ذلك اشار بعض الصحابة بتأخير الفتنة  
والامساك الى وقت الحاجة وعلى سكت حتى سأل فقال اري ان تقسم  
بين المسلمين ودوي في ذلك حديثاً ففعل عمر بن الخطاب ولم يجعل سكوت  
دليلاً للموافقة حتى شاهد وجوز على السكوت مع ان الحق عنده  
خلوهم وشاورهم في اسقاط الجنيح فاشاروا بان لا نغم به  
وعلى بن سنان سكت فلما سأل فقال اري عليك التفرقة فلم يكن سكوت  
تليماً روي ان عمر بن الخطاب ضرب امرأة لجناية فاسقطت الجنيح فثار  
الصحابة فقالوا لا نغم عليك فانك مؤدب وادرت الخير  
وعلى بن سنان سكت فلما سأل عمر بن الخطاب فقال اري عليك التفرقة ولما  
قد يكون للمهاجرة كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بن الخطاب  
في المول فقال درتة ذكرا لادام سراج الدين في شرحه للمهاجرة  
ان المول ثابت على قول عامة الصحابة باطل عند ابن عباس  
وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاحوات لا  
وام اولاد مثله روي وام واخت لاب وام فخذ العاقبة



المسألة خمسة ونقول الى ثمانية وعند ابن عباس في خروج النصف ثلاثه  
 وللام الثلث اثنان ولاخت الباقي وهذه اقل احادته وقعت في نوبة عمر  
 فاشارة لغيره الى ان يقسم المال على ما هم فقبولوا منه ولم يكن احدا  
 ابنه صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهله ان الذي اضطر بل عاج  
 عدالم يجعل في المال نصفين فثلثا فيل هذا قلت ذلك في عهد عمر  
 قال كنت صبيا وكان عمر رجلا ميسرا فبينه وقد يكون للتأمل فبين  
 اعزكون السكون للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار ولنا ان  
 شرط التكامل في كل شئ غير مقاد والمعتاد ان يتولى الكبار الصغار  
 ويسلم سائرهم ولما كان حكمه عند مخالفا فالكوت حرام والصواب  
 لا يثبتون بذلك وما سكوت على شيء يمكن حمله على ان ما افتوا به  
 اسأل المال ايا فضل عندك وعدم غرم عليه اى في مسألة الاستعانة  
 كان حسنا الا ان تجمل اداء الصلقة والزام الغرم عليه صيانة  
 عن القتل والقال ودعاية لحسن الشاء والهدل كان احسن والتكليم  
 اعين بعد تسليم ان ما افتوا به يمكن حسنا وكان خطأ الكوت بشرط الصيانة  
 عن الهوى جازي وكذا الى اخره ليس تعظيما للفتيا وحديث الردة

غير صحيح لان الخلاف والمناظر بينهم في مسألة القول اشهر من غيره  
 على عمر وكان عمر بن الخطاب وان صرح بفعله على انه اعتذر عن الكف  
 عن المناظر معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين بطلان  
 وما سوغه عندك لئلا يكون سبطا نا اخر من سكوت عن الحق لكون  
 المناظر غير واجبة وكان ابن عباس يفتي انما اعتذر عن المناظر الحق  
 لم يكن واجبة عليه ولما سألنا مفتي مكة التامل لم ترد البتة التي  
 ذكرت وان الكوت قد يكون للتأمل مسألة اذا اختلفت  
 الصحابة في قولين يكون اجماعا على ففي قولنا كوت عندنا وما في غيرنا  
 فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز  
 ان يظن بهم الجهل اصلا نظير انهم اختلفوا في علة حامل ثوب في غنما  
 زوجهما فنجد البعض يعتد بابعد الاطراف وعند البعض بوضع  
 فالاكفاء بالاشهر قبل وضع الحل قولنا كوت لم يقل باحد واختلفوا  
 في الجدة مع الاخوة فنجد البعض كل المال للجدة وعند البعض لمقتاة  
 فخران الجدة قولنا كوت لم يقل باحد واختلفوا في علة الربا فنجدنا  
 العلة هو القهر مع الجحش وعند الشافعي الطمع مع الجحش وعندنا كوت



الظم والادخار مع الجنس فالقول بان العلم غير ذلك لم يقل به احد  
اختلفوا في الزوج مع الابوين والزوج مع الابوين فعند البعض  
للأم ثلث الكل في المستلين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد  
الزوجين في المستلين فالقول بثلث الكل في احدهما وثلث الباقي  
في الاخرى ثالث لم يقل به احدواختلفوا في فسخ النكاح بالصبي  
لخمس فعند البعض لا يفسخ في شيء منها وعند البعض حتى الفسخ ثلث  
في كل منها فالفسخ في البعض وثلث البعض ثالث لم يقل به احد ويحبر  
عن هذا لعدم القائل بالفضل واختلفوا في الخارج من غير السيلين  
فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل  
الاعضاء الاربعة فقط واجب فقول العدم او شمول الوجود ثالث  
لم يقل به احدوايضاً المخرج من غير السيلين ناقص عندنا لا ينس المرأة  
وعندنا في المنى ناقص المخرج فشمول الوجود او شمول العدم  
ثالث لم يقل به احد وثالث بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو  
ان القول الثالث ان استلزم ابطال اجماع عليه لم يحج احداً  
والعجبان سأل الاول الصور ثمان الاول ثمان فان الاكتفاء

بالاستمرار قبل الوضع مشتق اجماعاً اما لان الواجب بعد الاجلين واما  
لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعاً مركباً غايه الاشتراك وهو  
عدم الاكتفاء بالاستمرار مع عليه وفي الحديث مع الاخرة اتفقت  
المراجعين واتفق على عدم حرمان الجد وسأل الثاني الامثلة الاخير  
فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة اجماع  
ولو كان مثل هذا مردوداً يلزم ان كل مجتهد وافق صحابياً  
او مجتهداً في مسألة يلزمه ان يوافق في جميع المسائل وهذا باطل  
اجماعاً فان عند ابن مسعود الحامل الموقى عنها زوجها عدلتها  
بوضع الحمل وابوع وافقه في ذلك ولم يوافق في ان الحرم يحجب  
حجب النقصان عنه ولم يقل احد بان اجماع المركب كونه عدلتها  
بوضع الحمل مع اتفاق الحجب مشتق اجماعاً اما عند ابن مسعود  
فليثبت الثاني واما عند غيره فلا اتفاق الاول ومثل هذا كثير  
فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسألة مع انهم خالفوا  
ذلك البعض في مسألة اخرى قولنا التمسك بالاجماع المركب وعدم  
القائل بالفضل منهور في المناطرات وابطاله على الوجه الذي



نقلته عن بعض المتأخرين ليس بحق بل الحق في ذلك والله اعلم انه ان كان  
العرض الزام الخصم يكون مقولاً في هذا العرض كما يقال في الرجوع في الحلي  
ان الرجوع في الضار لا يخرج من كون ثابتاً او لا فان كان ثابتاً يكون  
ثابتاً في الحلي قياساً وان لم يكن ثابتاً في الضار يكون ثابتاً في الحلي اذ  
لزم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضار مع العدم في الحلي وهذا  
متفقاً جماعاً هذا لا يفيد حقيقة الرجوع في الحلي لكن يفيد نفي ما قاله  
السافعي فانه لو لم يثبت الرجوع في الحلي يلزم العدمان وهو متفق  
عند السافعي اما ان لم يكن العرض الزام الخصم بل الظاهر ما هو الحق قائم  
ان التفصيل الذي اخاره بعض المتأخرين وهو ان يقول الثالث  
ان استلزم ابطال اجموع عليه لم يخرج احداً كلام غير مفيد لانه لا خفاء  
في ان القول الثالث ان استلزم ابطال اجموع عليه كان مردوداً  
والخصم يتسلم هذا المعنى لكن ينبغي ان القول الثالث مستلزم لا يبطال  
ما اجموع عليه في جميع الصور اما في سلة واحدة كما في العدة وحرث  
الجد واما في مجموع المسئلة ففي سلة الزوج او الزوجة مع لا يوزن  
احد السؤلين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما

فلت الكل في احدهما دون الآخر مخالف للاجماع وكذا في النسخ في  
العيوب وفي سلة الخارج من غير التبديل احدي الطهارة بين ثابتة  
اجماعاً فالقول بان لا شيء منها واجب بطل للاجماع وكذا في الحلي  
والضار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء  
الحجب المذكور بطل للاجماع فالشأن في غير صورة يلزم فيها  
بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو  
ان القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحده هو  
من الاحكام الشرعية فيكون القول الثالث مستلزماً لا بطلاناً  
والا فلا فائدة لك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بحل واحد  
او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فمسئلة العدة والجد  
مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنفصل بالاشهر  
وحدها وان لجد لا يحرم وكل منهما امر واحد هو حكم شرعي واما  
مسئلة الربا فضلية القدر مع الحسن والطعم مع الحسن لا يشتركان  
في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احداً الامرين واحداً  
امراً واحداً فذلك ليس الامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباراً



ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف سلة الخارج فرغير  
 البيلين فان الواجب احدا فليس اما الوضوء او غسل المخرج فيها  
 يشتركان في امر واحد وهو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير  
 واجب بالاجماع فذلكا لتطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل  
 المخرج عند السانعي فالقول بان لا شيء من التطهير واجب خلاف  
 الاجماع اما القول بان كل واحد واجب فلا يكون مخالفا للاجماع و  
 لو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود فخالف للاجماع <sup>فنهو</sup>  
 الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اعلم بحكم الشرع بان المتأفاه ثابتة  
 بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان افتراق  
 حكما شرعيا كما اذا اجبرت امرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت  
 وولدت فناء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد للزوج الاول  
 وعند السانعي في الاخير بقبولته فكلها ما او عدم البتة من احدنا  
 متفاجعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي واما الثالث  
 فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخر  
 وعند البعض عكس ذلك كسلة الخروج والمتر فالقول بان كلاهما

نافض وليس شيء منها ناقضا لا يكون خلافا لاجماع فان القول  
 بانتقاض كل منهما مخالفا لقول الخ في سلة المتر وقول السانعي  
 في سلة الخروج وليس في شيء منها مخالفة لاجماع ولو جعل الحكم حكما  
 واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدم المتر قول آبي  
 وعكس قول السانعي فيهما لا يشتركان في امر واحد ولو جعل احدا  
 الافتراقين مشتركا فقدم ولو قيل بترك ان في حكم شرعي وهو  
 عدم جواز الصلوة فان مزاجهم ومن المرأة لا يجوز صلوة بلا طهارة  
 اما عندنا فلا احتجام واما عندك فلهي فالذي يخطر بالبال ان لا يفت  
 ان هذه الصلوة بالجملة اجام لان الحكم عندنا انها لا تجوز للاحتجام  
 والحكم عند السانعي انها لا تجوز للمتر وكل من الحكيم منفصل عن الآخر  
 لا تعلق لصدما بالآخر فيمكن ان اباح يكون مخطئا في الخروج <sup>بصيا</sup>  
 في المتر والسانعي يكون مخطئا في المتر في الخروج وليس من ضرورة  
 كونه مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا في الآخر واما ان يكون الثابت  
 عند البعض الوجود في صورتين وعند البعض العدم في الصورتين  
 ويقتضي هذا عدم القائل بالفصل واما اجماع المركب فاعم من هذا





كملة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين وسئل الشيخ <sup>عليه السلام</sup>  
فان الثابت ثبوت الوجود او ثبوت العدم فيجب ان ينظر ان ثبوت  
الوجود و ثبوت العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي فكون  
الافتراق باطلا لا لاجتماع نظيره انه ليس للآب ولجد اجبارا ليكر  
المبالغة على النكاح عندها وعدا في كل واحد منهما ولاية  
الاجبار فالقول بولاية الآب دون الجد خلافا لاجتماع لان ثبوت  
الوجود و ثبوت العدم مشتركان في حكم شرعي وهو جوب المساواة  
فان كان الجد كالآب شرعا عند عدم الآب فالمساواة بينهما حكم شرعي  
بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج  
والزوجة في الزم تلك الكل او تلك الباقي لم يعد حكما شرعيا او  
كذا في العيوب الخمسة المساواة بينهما لم تعد حكما شرعيا واما ان  
الثابت عند البعض الوجود في احدهما مع العدم في الآخر وعند البعض  
الوجود في كليهما او العدم في كليهما يجوز النقل دون الفرض <sup>الكيفية</sup>  
عندنا في وجوز كليهما عندنا في حقيقته فجاز النقل متفق عليه  
فالقول بعدم جوازها او جواز الفرض دون النقل خلاف الاجماع

ويكفي المداخلة والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عندا وحقيقته دون  
الاول وعندنا انما في كل منهما لا يفيد الملك فالمدوخ متفق عليها  
فالقول بافادتهما الملك وافادة المدوخ لا البيع بالشرط خلاف  
الاجماع هذا غاية الشبهة في هذه المسئلة واما الثاني ففي اهل البيت  
يعتقد به الاجماع وهي كل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فالفسق  
يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها  
وليس هو من الجماعة على الاطلاق وسقطت العدالة بالنقص <sup>الف</sup>  
وكذا المجنون اعلم ان البدعة لا تنزع احد الاعين اما النقص  
واما السفه لانه ان كانا وافرا العقل عالما بقبح ما يعتقد ومع ذلك  
يعملون الحق ويكابرونه والنقص وان لم يكن وافرا العقل كان سفيها  
اذا السفه خفة واضطراب يحل على فعل مخالفة للعقل لقلة انال  
واما المجنون فهو عديم المبالغة فالنقص المجنون هو الذي يعلم النار  
لحبل واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الرأي كقول القائل واما  
الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عيب لهم  
اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم



سندا لإجماع لا يكون موجبا للقطع بل الإجماع يفيد القطعية والثاني  
 إجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سندا لإجماع موجبا للقطع ثم الإجماع  
 يفيد زيادة تأكيد فقل القرآن وأهيات الشرايع فهذا البيل و  
 الإجماع الأول لا ينفقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف والمخالف آخر  
 في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة واما الإجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم  
 قطعي بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينفقد الإجماع  
 حتى لا يكفر جاد الإجماع بل لا يمكن لاحد من الخاص والعوام المخالفة  
 حتى لو خالف واحد يكفر وبعض الناس خصوا الإجماع بالصحابه ثم  
 الأصول في أمور الدين وبعضهم يفتقر الرسول لطهارتهم عن الرجس  
 وبعضهم باهل المدينة لقوله عمارة المدينة طيبة تنقي جنباتها وان  
 الخطأ خبث الا ان هذه الأمور مزاجية على الأهلية وما يدل على  
 حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من ذلك وعند البعض لا يشترط اتفاق  
 الكل بل الأكثر كاف لقوله عم عليكم بالسواد الأعظم وعندنا يشترط  
 لفحجة إجماع الأمة فابقى احضار اهل لا يكون إجماعا وربما كانت  
 اختلف الصحابة والمخالف واحد في مقابل الجمع الكبير والسواد

الأعظم عامة المسلمين من حوالة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل  
 الجماعة وهم الذين طرقتهم طرقة الرسول وم واصحابهم دون اهل  
 البدع واما الثالث ففي شروط انراض العصر ليس شرطا عندنا و  
 عندنا انما يشترط ان يموتوا على ذلك لا حال رجوع بعضهم ولنا  
 انه تحقق لإجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر  
 عندنا مشله شرطا البعض كونه في مسألة غير مجتهد فيها في القضاة  
 فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من إجماع والمتأخر لان ذلك المخالف  
 انما اعتبر خلاف الدليل لا لعينه ودليله باق ولان في تصحيح هذا  
 الإجماع تضليل بعض الصحابة والمخار عدم استراطه للمصير  
 اتفاق اهل العصر وقد وجد دليله كان دليله لكنه لم يبق كما  
 اذا انقض بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر اعلم ان  
 الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا  
 بشرائط واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون  
 الدليل مقرونا بشرائط ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو  
 حق عند الله فاذا اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا يلزم لزومه



لأن الصابة إذا اختلفوا وأقام كل واحد منهم الدليل مرفوعا بشرط  
لا يكون أحدهم ضالاً ومخطئاً بالنظر إلى الدليل ثم إذا انفرد  
الاجماع بعدهم على أحد الطرفين فالدليل مخالف لم يبق إلا دليل  
لأنه حدث دليل أقوى وهو الإجماع لكن الإجماع لم يزل على أن الدليل  
لم يكن قبل ذلك مرفوعاً بشرط فلا يكون تضليلاً بالنظر إلى الدليل  
وإن أراد الحق الثاني فلا يتم أن تضليل بعض الصابة بالنظر إلى  
حكم متنع بل تضليل حكم بالنظر إلى الحكم متنع فإنه إذا وقع الاختلاف  
بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك أن أحدهم مخطئ  
نظر إلى الحكم لأن الحق عند الله وأحدنا فالحاصل أنهم إذا أرادوا  
بالتضليل التضليل بالنسبة إلى الدليل فالتضليل غير لازم لأن  
دليلاً كان دليلاً في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلاً في زمان حدوث  
الاجماع وإذا أرادوا التضليل بالنسبة إلى الواقع فلا يتم امتناع لأن  
المجهول مخطئ ويصيب فإذا وقع الخلاف في مسألة فلا شك أن أحدهم  
بالنسبة إلى الواقع والحق علم الله تعالى ومخطئ وضال وأما الرابع فنحن  
وإن ثبت الحكم بقينا حتى يكفر بأحد لقوله تعالى ويتبع غير سبيل

المؤمنين فإن قيل الوعيد متعلق بالجموع وهو المشاقة والاتباع  
قلنا بل بكل واحد ولو لم يكن في ضمة إلى المشاقة فائدة أو لا لا  
ومع شاق الرسول بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين  
فإنه ما أتى ونصركمهم وساءت مصير أي يخله واليا لما أتى  
من الضلالة ووجه الاستدلال أنه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير  
سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك أن مشاقة الرسول وحدها لا يتوجب  
الوعيد فلو لا أن الأتباع المذكور حرام لم يكن في ضمة إلى المشاقة فائدة  
وكان الكلام في ذلك كما لو كان في شاق الرسول وبكل الجزاء إذا  
كان أتباع غير سبيل المؤمنين حراماً ولا شك أن أتباع سبيل الرسول  
واجب لموله قل هذه سبيل آية فيكون الواجب أتباع سبيل المؤمنين  
ثم سبيل المؤمنين لا يمكن أن يكون عيناً أتى به النعم لأنه إن كانت  
كذلك فاتباع غير مكره مخالفة الرسول وممكن ويكون المعطوف على الأتباع  
غير المعطوف عليه وهو المشاقة ولا يمكن أيضاً أن يكون سبيل  
المؤمنين إكمالاً لا يدخل فيها ما أتى به النعم إذ لو كان كذلك كان ما  
أتى به النعم غير سبيل المؤمنين فيكون أتباعه داخل في الوعيد



فيكون سبيل المؤمنين مجوعاً مريئاً ما اتى به النبيهم ومن غير هذا  
 الغير يكون واجباً لا يتبعه فان شرط لكونه واجباً لا يتبعه افعال الامة  
 حصل المطمان لم يشترط مع عدم الاتفاق اذا كان واجباً لا يتبعه  
 مع تحقق الاتفاق واما ان يكون واجباً لا يتبعه فان قيل ان كان  
 سبيل المؤمنين مريئاً ما اتى به النبيهم ومن غير هذا ما اتى به النبيهم  
 يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخل في الوعيد قلنا  
 لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غير كما  
 لا يصدق عليه انه عينه لغيره عشرة دراهم فقط يصدق ان يكون له  
 اى غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال  
 على ان الاجماع حجة ليس يقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبيهم من  
 سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لانه  
 مفهوم مشقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فلهذا القية  
 كافية لصحة العطف كقولهم اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان  
 اطاعة الرسول عين اطاعة الله في الوجود الخارجى لقوله وفي طبع  
 هذا اطاع الله لكنه غير بحسب المفهوم وقوله نعم كنتم خيرة الامة

والخيرة تنجب الحقيقة فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقاً كان ضلالاً لا لغيره  
 فاذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون  
 خيراً لادم على انه قد وصفهم بقوله نعم تأمرون بالمعروف وتنهون  
 عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشئ يكون ذلك الشيء معروفاً  
 فاذا هو اعني الشيء يكون ذلك الشيء منكراً فيكون اجماعهم  
 حجة وقوله نعم وكذلك وجعلناكم امة وسطاً لتكونوا وللواطة  
 العدالة ومنه قال وسطهم وكل الفضائل مخصصة في الوسط  
 بين الانحراف والتعريب فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة و  
 الشجاعة والعدالة فلحكمة نتيجة تليد القوة العقلية وهي متوسطة  
 بين الجبروت والعبادة فتوسطه ان ينهى القوة العقلية الى حد  
 يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يقف  
 عليه ولا يتعمق فيما ليس شأنه التعمق كالتيقن في المتشابهات  
 والتميز في مسألة القضاء والقدر والشرع عجز العقل في المبدأ والمآل  
 كما هو دأب الفلاسفة والعقلاء نتيجة تهذيب القوة الشهوانية  
 وهي متوسطة بين الخلاعة والحق والشجاعة نتيجة تهذيب القوة



الغضبية وهي متوسطة بين التور والجن وانما يحل فيها التوسط لا  
 النفس الحيوانية هي مركبة الروح الانسانية فلا بد من توسطها للاتضعف  
 عن السير ولا يحل بل ينقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اعلى الحكمة  
 والعفة والنجاة هي العدالة فلذا اشترطت بالعدالة فالعدالة  
 تقضي الروح على الصراط المستقيم وتنفي الرغ غرساء السبيل و  
قوله عم لا تجتمع امي على الضلالة وقوله عم ما را المملون حسنا  
فهو عند الله حسن هذه هي الدلالة المنهورة على ان الدجاء حجة  
 فتولد من يثاق الرسول فذكر عرفنا عليه واما عن <sup>الادلة</sup> الدلالة  
 فللادلة على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة قطعية ليست بقوي وما  
 ذكره اخبار الاحاد فبأنواع مجموعها الجدل التواتر غير معلوم  
 والجماع دليل قاطع يكفر جاحد فيجب ان يكون الدلائل الدالة على  
 انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانما ذكر  
 ما سمعنا طاري فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما  
 اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع  
 يجب ان يكون بيقيننا ايضا المتواترات والمجربان لان الناس

اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطئهم على الكذب  
 مما يحل العقل اذ لو اذ ذلك يلزم القبح في المتواترات وان كانت  
 ثابتة عندهم فحكم العقل بان لم يتوقف على السمع فان كان واجبا  
 على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر يدينه او كسبا فهو المظفر  
 ان كان واجبا فاعتماد الادلة خطأ فوقع الخطأ بحيث لم <sup>يغيبه</sup>  
 عليه احد من الانبياء والحكام والعلماء وغيرهم في الازمنة المتكاثرة  
 بوجوبه لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري  
 ليس بمعناه الادلة مانع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع  
 اتفاقا والاتفاق لا يكون ولو اذ ذلك يلزم القبح في المجربات  
 وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب بنو ليمان بحكم <sup>شأن</sup>  
 الكذب من قائله هو المظفر وان لم يحكم فالاتفاق الجمهور على بطلان <sup>غير</sup>  
 وجوب بطلاما فان قلت لم لا يجوز ان واحد من اهل الشوكة  
 حكم به واتبعه متابعون ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما شاهدنا  
 من الرسوم والعادات قلت كلامنا في ان يعتقد الناس انه  
 اذ يقع عند الله فلا يرد ذلك على ان الانبياء واهل الحق <sup>نحو</sup>



انبغتهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قلة اعتقدوا ما كان  
 بصدده وايضا مثل ذلك الاحوال يرد على المتواترات في المصلحة  
 ولم يقع فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون خلافاً لمحمد في عصر  
 على امر فلهذا من خواص امة محمد عم فانه حاتم النبيين فلا يحج  
 بعد وقد قال الله اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام  
 تنبت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة  
 ولولم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها  
 مهمل لا يكون الدين كاملاً فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولابنه  
 استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما  
 واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فانما هم صابرين  
 على ذلك الحكم فلا يكون بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا  
 كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وقوله وما  
 تفرقت الدين اوتوا الكتاب الا بعد ما جاءهم البينة وايضا قوله  
 فلولاهن من كل فرقة منهم طائفة الا انه يدل على وجوب اتباع كل  
 قوم طائفة المتفهمة فان اتفق الطوائف علم حكم لم يوجد فيه وجه

صريح وامروا اقومهم به بحسب قوله فانما هم صابرين على الحكم فلا  
 مخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى واطيعوا الرسول  
 واولي الامر منكم قلوا الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا  
 على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكماء  
 فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال  
 من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم  
 لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والام بذكر  
 في السؤال فانه يجب على الناس اطاعة في ذلك العصر وكذا  
 بعد لما مر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم  
 يدل على انه لا يلقى في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكون  
 ضالاه لقوله فاذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى فليست  
 وما سواها فاللهما جودها وتقويها فدافع من ذكها وقدرها  
 من ساهها يدل على ان النفس المزكاة بلامها الله تعالى الخبز والشر  
 لا سيما عند الاجتماع والنفس المزكاة من المشرقة بالعلم والعمل  
 وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على



ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا  
 فاجابهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل  
 دال على انه حجة قطعية اذ لو لا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا <sup>للقا</sup>  
 بهذا القول العلماء العالمون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث  
 لا يمكن تواطهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد  
 القطعية عندهم ولا الاجماع للدور في الدليل الذي هو الوجه <sup>فصار</sup>  
 كان كل واحد قل انه وصل الى الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة  
 قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة حيا  
 متواترا على ان الاجماع الذي نزع عنه حجة احصى الاجماع  
 فان قولا قولا اجماع اهل المدينة حجة وقولا قولا اجماع اهل  
 البصرة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لانه اتفاق جميع  
 المجتهدين حتى يدخل فيهم البصرة واهل المدينة فادلتهم <sup>بطلوا</sup> على  
 والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقولهم بد الله على الجماعة  
 وقوله من خالف الجماعة فدينه رقت مائة جا هلية وقوله  
 عليكم بالسواد الاعظم فالعرض هذا ان الادلة الدالة على انه

حجة قد وصلت الى العلماء بحيث توجب العلم اليقيني ثم الاجماع على  
 مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف لقوا  
 ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا  
 الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والجماع الذي  
 ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف بينهم ايضا واما الخامس  
 ففي السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد او  
 القياس عندهم وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع  
 لقواعه وكونه حجة ليس من قبيل دليل بل بعينه كرامة لهذه الصفة  
 اما الناقل كما ذكرنا في فضل السنة **الركن الرابع** في القياس  
 وسبقه لكم في الاصل الى الفرع بعلة متينة لا تدرك بحجج اللغة  
 اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقتضى عليه  
 وبالفرع المقتضى فقد قيل عليه ان القعدة توجب ان لا يتحقق الحكم  
 في الاصل وهذا باطل لان القعدة في اصطلاح الفقهاء  
 المعنى الذي ذكرنا وايضا لا تستلزم بقاءه في الاصل بل <sup>تشر</sup>  
 بقاءه في الاصل في ضمنها القوي الا يرى ان القعدة الفعل



بأن لا يقتصر على المتعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول أيضا كما  
متعلق بالفاعل فالمراد هنا أن لا يقتصر ذلك النوع من الحكم  
على الأصل بل يثبت في الفرع أيضا ولا حاجة إلّا أن يقال بقدرته  
الحكم المتحد لأن التعدية لا يمكن إلا وأن يكون الحكم متحداً خبيث  
النوع وإنما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا تذكّر بمجرّد  
اللفظ اختار عن ذلك النص وذكر هذا القيد واجب لتفاد  
العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس وبعض أصحابنا  
جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس يتبين أن  
العلة في الأصل هذا يثبت الحكم في الفرع ذكر في الأصل أن العلة  
ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يقوم به الشيء ولهم اثنتان  
بالشيء والمراد أن الشيء الذي يقوم ويحقق به القياس هو العلة  
أي العلم بالعلة ثم التعدية من أثر القياس فالقياس هو يتبين أن العلة  
في الأصل هذا الشيء يثبت الحكم في الفرع فإثبات الحكم وهو التعدية  
نتيجة القياس والفرضية وإنما قلنا يثبت الحكم في الفرع حتى لو غلغل  
بالعلة القاصقة كما هو من هذا ما في لا يكون هذا التقليل قياساً

وهذا أحسن من جعل القياس تعدية وإثباتاً للحكم في الفرع لأن  
الحكم في الفرع معتل بالقياس والعلة لا بد أن تكون خارجة عن المعلول  
وعلة إثبات الحكم في الفرع ليست إلا الحكم بالمساواة بين الأصل والفرع  
في العلة لثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بإثبات  
الحكم هذا لأنه مثبت له ابتداءً أي القياس يفيد غلبة ظناً بأن حكم  
في صورة الفرع هذا إذا ذكرنا في ثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى  
لأن القياس مثبت للحكم ابتداءً لأن مثبت الحكم ابتداءً هو ما يقع في هذا  
ما قالوا أن القياس يظهر الحكم لا مثبت وأصحاب الظواهر ينفون بعضهم  
على أن لا يعمد للعقل أصلاً وبعضهم على أن لا يعمد له في الشرعيات ثم قوله  
ونزلنا عليك الكتاب تبيناً لكل شيء ولما كان الكتاب تبيناً لكل  
شيء يكون لكل الأحكام مستفادة من الكتاب والقياس إنما يكون حجة  
فيما لا يوجد في الكتاب وقوله ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين  
المراد بكتابنا النوع المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ وإن كان المراد  
فالتسليم كما ذكرنا في قولنا تبيناً لكل شيء وقوله ثم فقاموا  
بما قد كان فضلووا واضلوا الحديث هكذا لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً



حق كثر فيهم اولاد السبابا تقاسوا الى آخره ولان العمل بالعدل  
 ممكن وقد دعينا اليه قل الله قل لا جد فيما اوحى الي اي دعينا  
 الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراة الاصلية ولما دعينا اليه  
 بقوله قل لا جد فيما اوحى الي الآية فكل ما لا يوجد في كتاب الله  
 محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم  
 حق الشارح وموافقا على البيان القطعي فلم يجز اية بما فيه شبهة  
 وهو تصرف الضمير يرجع الى الامتياز المذكور في حقيقة ولان  
 طاعة الله تعالى على الحكم الشرعي طاعة لله تعالى الماحكم بها المحكوم به  
 ولا يدخل العقل في ذلك كما كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر  
 المقادير الشرعية التي لا يدخل العقل في ذلك كما بخلاف امر كحرب و  
 اكمالات ونحوها فان العمل بالاصل لا يمكن وهو حق فوق العباد  
 ومضى ذكر الحق والعقل فنقول بخلاف امر كحرب جواب عن قوله  
 صوان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالاراي اتفاقا فاصح  
 بثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وكذا الامر  
 اي يدرك بالحق والعقل اما بالنسبة او محاذاة الكواكب ونحوها

والاعتبار بمحول على الاحتياط بالفرق الحالية فان النص المقتضى  
 للقياس هو قوله قل فاعبروا يا اولاد الابطار والمراد بالاعتبار  
 الاحتياط يدل عليه سياق الآية وقوله قل وشاهدكم في الامر محمول على  
 الحرب احيانا فتكلم احد على صحة العمل بالاراي في الاحكام الشرعية  
 فنقلنا انه محمول على الحرب ولما قلنا قل فاعبروا يا اولاد الابطار  
 ردنا الشيء الى نظيره والمعنى لعموم اللفظ لا خصوص السبب واللفظ  
 عام يشمل الاحتياط وكل ما هو في الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء  
 بما هو ثابت لنظيره واستقاة من الصور والتركيب يدل على التجاوز  
 والتعدي فدل على الاحتياط عبارة وعلى القياس اشارة الى <sup>نحو</sup> الاحتياط  
 يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام والقياس <sup>كأن</sup> قد  
 بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار  
 هو الاحتياط لكن يثبت القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على  
 القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره  
 فالان نسلم ان المراد بالاعتبار الاحتياط ومع ذلك يدل على القياس  
 بطريق دلالة النص التي يتي في الخطاب وطريقها اي طريق <sup>دلالة</sup>



النص في هذه الصورة ان في النقص ذكر الله هلاكهم بناء على  
 سبب وهو اغترارهم بالقوة والشركة ثم امر بالاعتبار لنكف عن  
 مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء الحاصل ان العلم  
 بالعلة موجب لعلم بحكمة فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت <sup>هذا</sup>  
 المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لقياسا حتى لا يكون  
 اتيان القياس بالقياس قال الله في سورة احزاب ان يخرجوا  
 وظنوا انهم ما بغتكم حصونهم فانا هم الله فخرجتم لم يحسبوا  
 وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم واولئ الذين  
 فاعبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار <sup>نظام</sup>  
 معناه اجتنابوا عن مثل هذا السبب لئلا يكون ان اتهم بمثل ما يترتب على فعلكم  
 مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعبروا جعل <sup>النقطة</sup>  
 المذكورة علة لجوب الاحتياط وانما يكون علة لجوب الاحتياط <sup>عند</sup>  
 قضية كلية ومكان كل من علم بوجود السبب يحكم عليه بوجود  
 السبب حتى لو لم يقدر القضية الكلية لا يصدق التعليل <sup>الكل</sup>  
 انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الجزئي

صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام <sup>الشرعية</sup>  
 وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون معناه بطريق <sup>اللفظ</sup>  
 فيكون دلالة النص لقياسا فلا يلزم الدور وهو اتيان القياس  
 بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس  
 الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظير اي نظير القياس  
 وانما امر هذا النظر هنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام <sup>الشرعية</sup>  
 اعتبارا حبا لاعتبار في الامور التي تعظيمها اراد ان يبين كيفية  
 الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله من الحنطة بالحنطة  
 بالنصب اي يصير الحنطة ولما كان الامر للإيجاب والبيع مباح <sup>بالحق</sup>  
 الى قوله مثلا مثل اي يصير الإيجاب الى قوله مثلا مثل كافي قوله في هذا  
 مقبوضة يصرف الإيجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للقبض  
 فيكون من كماله شرطا والمراد بالمثل القدرة روي ايضا كذا <sup>كل</sup>  
 ثم قال الفضل روي اي الفضل على القدرة لانه فضل خال عن <sup>غير</sup>  
 حكم النص وجوب المساواة ثم لخصه بناء على قولها والدا على ان  
 هذا الحكم القدري والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى



وإذا وجدنا هذه العلة في سائر المبكيات والموزونات اعتبرناها  
بالحكمة وأيضاً حديث معاذ بن عطف على قوله تع فاعبروا وحيد  
أن النبي عم لما بعث معاذاً إلى اليمن قل ليم يفتي قل بما في كتاب  
لله تع قال فإن لم تجد في كتاب الله تع قل اقضي بما قضى رسول الله  
قال فإن لم تجد ما قضى به رسول الله صلعم قل اجتهد برأيي فقال  
البيوعم الحمد لله الذي وفق رسول الله صلعم لما يرضى به رسول الله صلعم  
ما سوي قياس عنه عم في آخر زمن السنة وقوله عم أرايت لو كان  
على أبيك دين وحديث قبله الصائم وعلى القحطانية ومناظرهم فيه  
أي في القياس استمررت في تحفي ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة  
على نفي القياس فقال ويكون الكتاب يتينا بأعضائه لا بالبيانات  
يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتاً  
بمعنى النص يكون دال على حكم المقيس بطريق البيان وأما قوله ولا  
ولا يابس إلا في كتاب مبين فكل شيء يكون في كتاب الله بعضه لفظاً و  
بعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجوداً في الكتاب لفظاً والحكم  
في المقيس يكون موجوداً فيه معنى وفي ذلك تعظيم شأن الكتاب والعمل

لتفاوت معنى أي في العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه  
في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس وأما منكر القياس فإنهم  
علموا بنظم الكتاب فقط وأعرضوا عن اعتبار فحواه وأخرج الدرر  
للكوفة عن مجاز معناه وجهلوا أن للقرآن ظهراً وبطناً وأن لكل  
حد مطلقاً وقد وثق أقوال العلماء الراغبين العارفين وقائرو  
التأويل لكشف قناع الاستتار عن مجال معاني التنزيل والتكليم  
لقياس يخبرنا عن ما على علمهم ونقصهم لا يقدح في قياسنا والعمل  
بالأصل أي الاستصحاب على دليل لأن وجود الشيء أو عدمه في زمان  
لا يدل على بقاءه فإن المكثفات توجد بعد اليوم وتعدم بعد اليوم  
وقوله أجد ليس أمارة أي بالعمل بالأصل بل بالعمل بالنص أي  
بل هو أمر بالعمل بالنص وهو خلقكم ما في الأرض جميعاً فكل ما  
لم يوجد حرمته فيما أوحى إلى النبي عم يكون حلالاً لقوله عم خلق  
كم ما في الأرض ونحوه يقول أيضاً بأنه لا يجوز لنا أن نحرم شيئاً مما  
في الأرض بطريق القياس فإنه قياس في مقابلة النص والظن  
للعمل جواز قوله فلم يجز إثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حقيقة



باذنه تعالى اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب  
عقوله ولا مدخل للعقل في دركها **فصل** شرطه اي  
شرط القياس اعلم ان القياس اربعة شرائط اولها ان لا يكون  
حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالاصل ينقص كمادة  
حرية والاحكام المخصوصة بالبنوع وان لا يكون اي حكم الادل  
معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو اما بان لا يدرك  
العقل كاعداد الراكات او يكون مستثنى عن سننه كاكل النكاح  
فانه ينافي ركن الصوم اي المعدول عن القياس باحد المعينين اما  
ان لا يدرك العقل حكم الاصل اي لا يدرك علته وحكمة كاعداد الراكات  
او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اي طريقتيه المسلوكه  
وقاعدته المتفرقة كاكل الناس فانه مستثنى عن سنن القياس وهو  
تحقق الفطر في كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه  
لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس اكل خطا على اكل ناسيا  
وتقوم المنافع في الاجامه فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اي  
التقوم بعقل الحرار والحرار بعقل البقاء والبقاء بالكمالات

وان منع استحالة بقاء الاعراض مثل هذه الاعراض اي المنافع لا شك  
 في استحالة بقاءها فالقياس يقتضي عدم تقوم كل الربحي واذا كان  
 مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع في العصب على تقويتها  
 في الاجامه وان يكون المعنى كما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو  
 واحد مقيد بيقود كثير وهي هذه ثانيا باحد اصول الثلاثة  
 اي الكتاب والسنة والجماع فمن غير تغيير المخرج متعلق بالمعذب  
فهو نظير اي الفزع يكون نظير الاصل ولا يقو به اي في الفزع والمرد  
نقد ال على حكم المعذب وعده لا مطلق المنع فلا يثبت القياس  
هذا يمنع قوله كما شرعيا وانما لا يثبت اللفظ بالقياس لما يتنافي  
لحقيقة ويجاز ان في الوضع قد لا يدرك المعنى كوضع الكفر والبه  
وتحكما وقد يدرك المعنى كما في القارورة والحر لكن رعاية المعنى  
انما يحل الوضع لوصفة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على  
الذات لقرار الماء فيه منعاية المعنى لا لونه وضع هذا اللفظ بهذا  
المعنى من غير اللفاظ كالحز وضع لشراب مخصوص المعنى وهو الحامض  
فلا يطلق على سائر الاشياء لان ان اطلق مجازا فلا ينزع فيه لكن



لا يجعل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع <sup>اللفظ</sup>  
وكذا الزنا الموطاة ولا يقال النكاح اهل للطلاق فيكون هذا <sup>اللفظ</sup>  
كالمسلم هذا يرفع قوله عن تغير لان الحكم في الاصل وهو المسلم  
حرمة تنفي بالكفارة وفي الدعي حرمة لا تنفي بالعدم صحة الكفارة  
عند عدم اهلية لها وكذا تعليل الربوا بالاطم فانه يوجب  
في العدييات حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة <sup>بالتساوي</sup> بعلم  
حقاوردعي التساوي ولا يبقى حرمة في الاصل وهو لحظة والتغير  
والتم والمحم ولا يكون رعاية التساوي في العدييات لان التساوي  
في الاصل اغايبوا بالكل والعدييات ليست بمكيلة والتساوي  
بالعدد غير معتبر <sup>نحو</sup> ولا يصح قياس الخطا على النسيان في عدم  
الافتطار هذا يرفع قوله الى فرع هو نظير لانه ليس نظير <sup>لغيره</sup>  
دون عدم النسيان ولا يصح ان كان في الفرع نص هذا بيان  
يرفع قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه  
وان كان مخالفا يبطل <sup>لنفاذ</sup> النفاذ وقوله ان كان وفي قوله <sup>حاجة</sup>  
اليه وفي قوله يبطل يرجع الى القياس وان لا يغير الى القياس <sup>لنقض</sup> حكم

هذا هو الشوط الرابع فلا يصح شرطية التعليل في طعام الكفارة قياسا  
على الكسوف لانها بغير حكم قوله مع فكفارة اطعام عشرة مساكين وكذا  
شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل بخالف اطلاق  
النص وكذا السلم لخال قياسا على الموجب كالف قوله مع الى اجل  
معلوم وايضا لم ينع اي الثاني كما هو في الاصل فهذا بيان ان  
في قياس جواز السلم لخال على الموجب فسادين احدهما انه <sup>لنقض</sup> معبر  
والثاني ان الحكم لم يعد كما هو في المقيس عليه بل عدل بنوع تغير  
وقد بينا في الشرط الثالث بطلان هذا اذ في الاصل جعل  
الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه لئلا يمكن قصده فيه وهذا اسقطه  
فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله لا ينصوا الطعام بالطعام <sup>الذي</sup>  
بما اذا فانه يعم القليل والكثير فخصتم القليل من هذا النص <sup>لنقض</sup> العا  
فجوزتم مع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدار  
اي قلتم ان علم الربوا في القدر والجنس والقدراى اكمل غير من حرج  
في بيع الخنة بالجنسين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل يغير  
لنقض وكذا في دفع القيمة في الزكاة اي غيرتم النص وهو قوله



في خسران الجبل السائمة شاة وغيره مما يرد على دفع عين ذلك الشيء  
دون القيمة وفي صرفها الى صنف واحد اي غيرهم النص الدال  
على صرفها الى جميع الاصناف وهو قولهم انما الصدقات للفقراء  
والمساكين الآية بالقليل الحاجة اي قلتم ان الهلة وجوب دفع  
الفقر وهذا الوجه موجود في دفع القيمة بلا حمل لان الدراهم والدينار  
خلقت لفضل جميع الاشياء التي تنسبها الحاجة وفي دفع عين القدر  
يترفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقر الى ذلك الشيء  
بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عدا الاصناف لبيان مواقع الحاجة والهلة  
في دفع الحاجة فبهم الصرف الى صنف واحد يورث فيه الحاجة <sup>بالقليل</sup>  
بالحاجة في الصورة بغير حكم النص وفي جواز غير لفظ الكبير  
الاتساع اي غيرهم النص وهو قولهم ويرتكب كبر بالقليل  
بان المراد تعظيم لسانه فيجوز اي لفظ كان نحو الله اجل ونحو  
في ان له الحب بغير الماء اي غيرهم النص وهو قولهم الما طور  
وقوله حبة ثم افرصة ثم غصية بلما قلنا المراد النسبة بالكبار  
وهي لا ينصور الا في الكثير لان المراد النسبة الشرعية في قولهم

الاسوار بسوار والنسبة المحبة شرعا في المطعومات النسبة بالكيل  
وهي لا ينصور الا في الكثير فلا غنى ان يعم القليل والكثير كما يقال  
لا تقبل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقبل حيوانا فاسدا ان تقبل  
بالسكين الا بالسكين فقل حيوان لا تقبل بالسكين كالقيل والبر  
لا يدخل تحت الثمن وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا  
لعينه وليس كذلك فان الصدقة خلعت مع وجهها ضرورة دفع  
الحاجة وهي مختلفة فلا يفرج جواز دفع القيمة اي انما كان <sup>بالقليل</sup>  
في دفع القيمة تغيير النص اذا كان الاصل وهو الساة مثلا  
واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق  
للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى لكن سقطت في صورة ذلك  
الواجب اذ لا بدالة النص لانه وعد لرزاق الفقراء بقوله على الله  
رزقنا ثم اوجب على الغنياء ما لا مستحق ثم امر بايدائك المواعيد  
وهي الامتياز المختلفة من ذلك المستحق ولا يمكن ذلك لادله الانبأ <sup>سند</sup>  
فيكون متضمنا لا مريلا يسد ذلك كالسلطان يعدهم <sup>مختلفة</sup>  
ثم يامر ببعض وكذا في ايدائهم اهل معين عند يكون اخيرا



بالاستبدال فكذلك ان ثبت هناك مكان جازا الاستبدال وصلا  
 عن النية لا يكون مصروفه الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النظر  
 واما الحكم الثاني المستفاد من قوله في خمس احوال الثانية شاة فكل النماء  
 بالحاجة فان الصدقة مع وتما حلت هذه الامة لاجل الحاجة بعد  
 ان لم تكن في الامة الماسة فاذا كانت عن النية صالحة للمصروف الى الفقير  
 بالحاجة يكون قيمتها صالحة ايضا لاجل هذه الامة وقع في هذا الحكم وليس  
 تغير النص بل التغير في الحكم الاول وهو ثابت بالنظر لا بالتعليل فيكون  
 تغير النص بالنقص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه حكم تغير  
 النص وهذا هو قول في الاسلام فصار التغير مجتمعا مع التعليل  
 بالنظر لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير  
 بعد الوقوع لله تعالى ابتداء اليد ليصرف مصروفا الى الفقير بدوام  
 بين حكم شرعي في الشاة فكل النماء بالقيمة وعلا بقاء الماسر الاول  
 معناه ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء يد الفقير قل هم الصدقة تقع  
 في كفا العرف قبل ان تقع في كفا الفقير فتدخل في ابتداء يد الفقير تقع  
 لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير يصير الفقير فتقوله صلاح الصرف

اي صلاح المحل وسو غير النية مثلا للصرف الى الفقير وقوله البصير  
 على عامة الصلاح اي صلاحية النية للصرف الى الفقير ليصرفها  
 اليه بدوام بين فقهه الى الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد  
 بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام بين يتعلق بقوله  
 وقوله حكما شرعيا خبر صار فهد الحكم سوكهم الثاني المذكور  
 وفي قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى وفي البقاء لله تعالى  
 الى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء وحق الفقير  
 حتى يلزم تغير حقه عزادته وهذا المستمع العبارة مستحقة  
 كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاصناف بعد المصارف فان  
 قولهم انما الصدقات للفقراء الآية ذكر وان الامة للحاقبة  
 لا للملك وانما يلزم تغير النص لو كان الادم للملك فليزم جبر  
 دفع ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان الادم ليست للملك  
 لان الصدقات والنفراء لا يمكن ان يرد بها الجمع لما عرفت ان  
 حرقا لتغيرها اذا دخل على الجمع يبطل الحصة ويراد بالجنس و  
 ايضا في هذا الموضع لو ارد الجمع كان المراد جمعا مستغنيا



فعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير  
 مراد اجمالا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على  
 جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد علانية اذ اريد هذا بطل مذهب  
 الشافعي واذا لم يكن الجميع مراداً كان المراد الجنس فبراد الجنس  
 للجنس الفقير والمساكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعلانية  
 لا للتفليد الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعل المصاحف  
 والتكبير لتعظيم الله تعالى فادارة القيمة وذكر لفظ آخر كقوله في  
 معنى المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعلية  
 فالتجاء في الاحاديث الالهية الكبرياء رذائي والعلية اذاري  
 فالكبرياء هي صفة لله تعالى بمنزلة الوداء للانسان والعلية بمنزلة  
 الانزال فالاول ادل على الظهور والثاني على الباطن فلا يكون  
 الله اعظم واجل بمعنى اكرنا نقول قوله تعالى وربك فذكر لا يراد  
 قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى وربك  
 فعظم اي قل واكمل وفي تعظيم الله والفرق الذي ذكره ابي الكبرياء  
 والعلية لا يفيد لانه ليس في وسع العباد ان ياتوا بذلك المعنى

بل في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والجلال واثبات المعنى لكثير  
 بين الكبير والتعظيم والجلال على انه ليس لبعض صفات الله تعالى  
 على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كانت المقصود في  
 كل لفظ في التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فادارة القيمة راجع  
 الى مسألة دفع القيمة وانما ذكر منها لانه في مسألة التكبير معنى  
 مشتركاً وهو كونها في معنى المنصوص جعلها في شكل واحد واستعمال  
 الماء لانزاله النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه ان اورد الال  
 على قوله وانزلنا من السماء ماء طهوراً وقوله الماء طهور فغيره  
 لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله دم حية  
 وامر صيه ثم اغسله بالماء فارد ويجواب ان استعمال الماء ليس مقصوداً  
 بالذات وانما لا يزول الحدث بسائر الماهيات لكونه غير مقبول  
 في الاصل وسواء كان من جنس نجس فان ازاله معقولة ولا ينصرف  
 امر غير معقول دفعا للنجس وسواء لا ينجس كل ما يصلح له ولا الماء  
 مطهر طبعاً فيزول به كلاما وعين كما قلنا فالجواب في قوله نجس  
 لالحدث فان قيل لما كان ازاله لحدث غير معقولة وجب التيقن كما



قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة **فصل** في العلة قبل  
المعرف وبشكل العامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرفة  
أي ما يكون دالة على وجود الحكم وفيه لعل الشرعية كلها معروفة  
لأنها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله قلنا يدخل العلة في  
تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لأن الأحكام  
التي تضاف إلى العلة كالمالك إلى الشراء والقصاص إلى القتل ليست  
الأحكام مضافة إلى العلامات كالرسم إلى الحصان فلا بد من الفرق  
بين العلة والعلمة وقيل المؤثر هو في الحقيقة ليست بمؤثرة علم  
أن البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء  
كالنفس للضوء والنار للاحراق والبعض يطلوا تعريف العلة  
بالمؤثر فإنها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلة الشرعية كلها معروفة  
لأن الحكم قديم فلا بد من مؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا أننا ذكرنا  
أن الحكم للمصطلح هو أن حكم الله تعالى القديم فإن اجاب الله تعالى قديم  
والوجود حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس أنه مؤثر في الإيجاب  
القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى أن الله تعالى ثبت الإيجاب القديم

على امر حادث كالدفع مثلا فالمراد بكونه مؤثرا أن الله تعالى حكم بوجوده  
ذلك لاثر بذلك لا حركا لقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق  
في هذا بين العلة العقلية والشرعية وكل من جعل العلة العقلية  
مؤثرة بدوئها يجعل العلة الشرعية كذلك وبهم المصنعة كما أن النار  
علة للاحراق غلغلة بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فإن القتل العمد  
بغير حق علة لوجوب القصاص عقلا أيضا وكل من جعل العلة العقلية  
مؤثرة بمعنى أنه جرى العادة الاكسية بخلق الله تعالى عقيب ذلك الشيء بخلاف  
الاحتراف عقيب حادثة النار لأنها مؤثرة بذاتها تجعل العلة الشرعية  
كذلك بانه حكم الله تعالى وجود ذلك الشيء بوجود عقيب الوجوب  
وجود الاحتراف عقيب حادثة النار فإن المؤثر بخلق الله تعالى عند  
الشيء والجماعة على ما عرف في الكلام إلا أن يقال بالنسبة إلى ما فات  
الأحكام تضاف إلى الأسباب في حقها: فأنما مبتلوا بنسبة الأحكام  
الأسباب الظاهرة فهي القصاص بالقتل وإن كان في الحقيقة المقبول  
مبتى باجله فمظاهر الشرع الأحكام مضافة إلى الأسباب فهذا معنى  
كونها مؤثرة وقيل الباعث لا على سبيل الإيجاب بعض الناس



عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في  
 قوله جئكم بالكمالات لاكمالاتكم باعث على المحرم والقيل للمدعي باعث  
 للشارع على شرع القصاص صيانة للنفس وقوله لا على سبيل <sup>الكل</sup>  
 اختار من مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله شرع الحكم غلظ  
 على عرفان الاصل للعباد واجب على الله عندهم اي المتقبل  
على هذه مفصولة للشارع في شرع الحكم هذا نصير الباعث <sup>للملك</sup>  
 الايجاب فالمراد من الحكمة للصحة والمراد من كونه مثالا على الحكمة  
 ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل الحكمة فان العلة <sup>لوجوب</sup> القصاص  
 القتل العمد وان لا يتصور اشتغالها على الحكمة الا بهذا المعنى  
موجب لرفع اي الى العباد او دفع ضرر اي عن العباد وهذا معنى  
 على ان افعال الله مع معلقة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح  
 لا يكون واجبا عليه بخلاف المعتزلة وبما بعد عن الحق قوله قال  
 انما غير معلقة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لا هتد <sup>الخلق</sup>  
 وظهر المجرى لتصديقهم من انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله  
 وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله وما امروا <sup>للعبد</sup> الا

الله واسأل ذلك كثيرة في القرآن ودالة على قلنا وايضا لو لم <sup>ينقل</sup>  
 لغرض اصلا يلزم البعث ودلالة ان فعل لغرض فان لم يكن حصول  
 ذلك الغرض اولى بغيره لم يسمع منه فاعله وان كان اولى به كان مستكملا  
 به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض  
 مرجعا اليه وهذا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان <sup>مصلحة</sup> تحصيل  
 العبد وعمله ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضه وداعيا له  
 الى الفعل لانهم يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة  
 اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال قول هذا الجواب غير مرضي  
 لاننا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضه وداعيا  
 ولان الترجيح من غير مرجح لم لا يكون لان يكون <sup>العباد</sup> الاولوية بالنسبة الى  
 مرجحا وكون العلة هكذا يبقى مناسبة اي كونها بحيث تجلب  
 النفع الى العباد او يدفع الضرر عنهم يبقى مناسبة والوصف  
 المناسب لجلب نفع او دفع ضرر او دفع الضرر عن القاصي الهام ابو زيد  
 المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكرنا ان  
 المناسب ما حقيق واما افنا عن الحقيقة اما المصلحة وبنية كبريا <sup>ضمة</sup>



النفس وتهذب الاخلاق فالوصف المناسب كاللؤلؤ وشهوات الشهير  
 والحكم وجوب الصوم والصلوة والحكمة راضية النفس ومهرها اوديتها  
 وهي اما ضرورية وموجبة حفظ النفس والمال والنسب والدين  
 والعقل فمن الخمسة والحكمة والمصلحة في شرعية القضاة الضمان  
 وحز الزنا والجماد وحرمة المسكوات والوصف المناسب القتل  
 بعد العدوان والسرقة والغصب مثلاً والزنا وحرمة الكافر  
 الاكثار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة والوصف المناسب  
 هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية  
 تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه  
 ان يثبت الكفو الى بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها  
 بل للتحسين كحرمة القاذورات واما صحت نجاستها وعلو<sup>منصب</sup>  
 الادنى فلا يحسن تناولها والافقاع ما يتوهم انه مناسب ثم اذا  
 تأمل بطريق خلافه كنجاسة الخمر لبطانته معها فخرجت انها نجسة<sup>شبه</sup>  
 الذلال والبيع ينفق لا غران لكن معنى النجاسة كونها ما نفقة  
 من حق الصلوة وهذا لا يباين بطلان البيع والحكمة المحرمة

لا تقصر في كل فرد لحقائهما وعدم انضباطها بل في الحسن فقط  
 الى الحكم الى وصف ظاهر مضبوط يدور معها اي يدور الوصف  
 مع الحكمة او يغلب وجودها اي وجود الحكمة عند<sup>هه</sup> اي عند  
 والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلاً للحكمة دائماً او في  
 الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة  
 هي دفع الضرر وهو انما يتحقق في صورة وجود الضرر فدفع<sup>الضرر</sup>  
 لا يتحقق الا وان يكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبية الوجه  
 في السفر ترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلاً  
 للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب وهذا باحاث الاول الاصل  
 في النصوص عدم التعليل عند البعض لا بدليل كما قالهم الحق  
 ليست بخسة لانها من الطوائف والطوائف عليكم فتعليلهم  
 دل على ان هذا النص معطل وان عدم نجاستها معطل بالنقض  
 لان النص موجب بصيغته لا بالعلل ولان التعليل كل الاوصاف  
 محال وبالصق محتمل وعند البعض هي معادلة بكل وصف الاد  
 لما لا ين كل وصف صالح لهذا اي للتعليل والنقض فظهر الحكم



والعلة داعية جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لاداء العلة اي  
نعم النص موجب للحكم بصيغته بمفادته مظهر للحكم بصيغته لانه  
داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع  
جواب آخر عن قوله ان النص موجب بصيغته اي نعم النص موجب للحكم  
بصيغته في الاصل وفي الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة  
ومخالف لتعليل لاثبات الحكم في الفرع لاداء الاصل وعند الشافعي  
معللة لكن لا بد من دليل على ان بعض الاوصاف متعدي بعضها  
فامر فلو علم كل وصف بلزم التحلية وعدمها وعندنا لا بد مع  
ذلك من ما قال الشافعي من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة  
لاحقا لان يكون من النصوص الغير المعللة نظير في حديث الربوا  
ان قوله لا بد من موجب للتعليل وذلك من باب الربوا ايضا لانما  
شرط تعيين احد البدلين احتراز عن الدين بالدين فانه عدم يري  
عن بيع الكالي بالكالي شرط تعيين آخر احتراز عن شبهة <sup>الفضل</sup>  
فان للتقدمية على النسبة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى <sup>يكون</sup>  
بيع الحنطة ببعضها بشعر غير عينا جاءا وشرط الشافعي التقابل في بيع <sup>الغرام</sup>

بالطعام فاذا وجدناه معللا في الربوا النسبة تعلل في الربوا الفضل  
ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل الحالي عن العوض وهو  
موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قنطرة الحنطة ببقية منبها  
اما الربوا في النسبة في بيع الحنطة ببعضها بشعر غير عينة نسبة في شبهة  
الفضل قابلة لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشراط هذا <sup>الشرط</sup>  
وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لانه التعليل  
ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل  
آخر يلزم التساوي وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات لم تتوقف  
على هذا ويمكن ان يجازي عن هذا باننا لما شرطنا في العلة التاثير  
وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا النوع  
او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التاثير الا واثبت  
كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع  
جنس هذا الوصف او نوعه من جنس هذا الحكم او نوعه يثبت  
ان هذا النوع من النصوص المعللة الثاني يجوز ان يكون العلة  
وصفا لازما كالقيمة للزكوة في المضروب عندنا فان الذم



والفضة خلقا ثنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما أصلا حتى يجب  
الزكوة في الحقة وللزبوا عند وعارضاً كالكيل للزبوا فان الكيل  
ليس يلزم حتماً للخطبة والسفير فانهما قد يباعان وزنا وحلياً  
وحلياً على ما في واسما أي اسم جنس كقولهم في المسقاضة انه  
دم عرفانهم وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس  
ولا تجار وصف عارض وكما كقولهم ارباب لو كان على يدك  
دين قاس النبي عم اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين  
العباد عن الاب والهة كونها ديناً وسوهم شرعي لان الدين لزوم  
حق في الدمنة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عنقه بطرق  
موت المولى فلا يباع كأم الولد فيه قاس عدم جواز بيع المدة  
على عدم جواز بيع أم الولد والهة كونها مملوكين تعلق عنهما  
بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق موت المولى  
احترافاً عن المدبر المقيد كقوله انحت في هذا المرض فانت حر  
ومررباً كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير  
منصوصة كما نأتي مسأله ولا يجوز التعليل بالهة القاصفة

عندنا وهذا الشافعي يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة  
الفضة وهي مقصورة على الذهب والفضة غير متحدة عنهما إذ  
غير مجزئ لم يخلق ثنا والمخلاف بها اذا كانت العلة مستبينة  
اما اذا كانت منصوصة يجوز عليها اتفاقاً لان الحكم في الأول  
بالنقص حواء كان معقول الحق اولاً وانما يجوز التعليل للاعتبار  
اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله وقالوا ان فائدة التعليل  
لا تخفى في هذا أي في الاعتبار وفائدة ان يصير الحكم اقرب الى الحق  
ليس بشئ اذا الفائدة الفقهية ليست الا ابيات الحكم فان قيل العلة  
موقوفة على التعليل موقوفة عليها دور قلنا يتوقف على ابيات  
الوصف حاصل في الضمير أي التعليل لا يتوقف على المقيدة بل يتوقف  
التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص  
واعلم ان كثير من العلماء قد تجرؤوا في هذه المسألة واستبعدوا  
مذهب ابي حنيفة فيها توهمهم ان الحق ان يتفكروا اولاً في ان  
الهة بان العلة في الأصل ما هي اذا حصل غلبة الظن بالهة  
فان كانت متعديّة عن الأصل أي حاصلة في غير صورة الأصل



يتعدى الحكم والدليل يقتصر على مورد النص أو مورد الإجماع أما لو  
 التعليل على التقدير أو على العلم بأن العلة حاصلة في غير الأصل فلا  
 له فاقول هذه المسألة مبنية على اشتراط التأثير عند رخصة  
 وعلى الاكتفاء بالادخال عند الشارع ومعنى التأثير اعتبار الشارع  
 جنس الوصف ونوعه في جنس الحكم أو نوعه فان كان الوصف مقتصر  
 على مورد النص غير حاصل في صورة أخرى لا يحصل عليه الظن <sup>بالعلة</sup>  
 أصلاً لأن نوع العلة أو جنسها المأمور به في صورة أخرى لا بد  
 أن الشارع اعتبره أو لم يعتبره وعند الشارع لما كان مجرد حالة  
 كما يحصل الوقوف على العلة الاقتصار على مورد النص في أصل  
 الخلاف أنه إذا كان الوصف مقتصر على مورد النص والإجماع  
 يمنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عند خلافه فهذا  
 الذي ذكرنا من معنى الخلاف إذا عدم صحة التعليل بالوصف لقصور  
 عندنا وصحة عند منة الخلاف أنه إذا وجد في مورد النص <sup>ضلك</sup>  
 قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهدين القاصر علة هل يتبع التعليل  
 بالمتعدى أم لا فعند من يمنع وعندنا فإنه لا اعتبار لعلة الظن

بعلية الوصف القاصر فإنما مجرد وهم لا غلبة الظن فلا يعارض عليه  
 الظن بعلية الوصف المتعدى الموزع كما أن قوله أن خصوصية  
 الأصل تأثيراً في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى  
 الموزع فكذلك أمهنا إذا كان الوصف القاصر مثبت عليه بالنص كقولهم  
 حرمت الخمر لعينها فيثبت عليه ويكون لها غلبة وصف آخر فإن  
 تعليلكم بالتمنية للزكاة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا  
 لا يدل متعد إلى المحل فإن قيل تعدى إلى المحل لا يدل على كونه صفياً  
 مؤثراً وقد جعلتم هذه المسألة مبنية على التأثير قلنا معنى قولنا  
 التمنية علة للزكاة في المضروب هو أن كون الذهب والفضة خلقاً  
 عزيزاً ليل على أنها غير مصروفة في الحاجة الأصلية بل هي من  
 أموال التجارة خلقاً فيكونان في المال النامي وتأثير المال النامي  
 في وجوب الزكاة عرفاً من معنى كون التمنية علة للزكاة أن التمنية  
 من جنس ما كون المال نامياً فيكون علة مؤثرة باعتبار أن الشارع  
 اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكاة فالعلة الحقيقية النماء لا التمنية  
 مسألة ولا يجوز التعليل بعلة اختلفت في وجودها في الفرع أو



في الاصل كقوله في الوجود انه شخص بصف الكبر باعتقاده فلا يعنى اذا  
 ملكه كائن الهم فانه اذا اراد اعتقده اذ ملكه لا ينفك لان هذا هو  
 غير وجود في ابن الهم وان اراد اعتقاده بعد ملكه فلام ذلك في الوجود  
 وكقوله ان تزوجت زينا فكذا تعليق فلا يصح بلا كلام كماله  
 زينا القى ان زوجها طالق لا تمنع وجود التعليق في الاصل او  
 ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قل الحر  
 بالبعد بعد فلا يتصل به الحركا لمكان اي كاتب قتل ولما لم ينفى  
 بذكر كتابته وله وارث غير سئل فنقول العلة في الاصل حاله المستحق  
 لكونه عبدا مسله ولا يجوز بوصف يقع الفرق كقوله كاتب فليس  
 التكفير باعتقاده كما اذا اتى بعض البدل فنقول اذا بعض البدل  
 عوضا عن الثالث يعرف العلة بامور اولها النقصا ما صرحا  
 كقوله مع كيدا يكون دولة فيقال صار الفى دولة بينهم بدلا لونه  
 بان يكون مرة لهذا مرة لذلك وقوله تعادلون الشمس وقوله  
 بما رجة من الله وغيرها من الفاظ التعليل او ايعاء بان ترتب الحكم على  
 الوصف بالفاء في ايها كان نحو السارق والسارقة فاقطعوا

وقوله دم لا يفرط مطيبا فانه يحسن يوم القيامة مطيبا والحق ان هذا  
 صريح لافاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كالدم ففاه  
 لا يحسن كذا في لفظ الراوي نحو في اعز من جم او يرتب على المشتق  
 نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقفت امرأتى في نهار رمضان  
 فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفل نحو انها من  
 الطوائف والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين  
 يكون لتعليل الاولى والثانية كقوله وما ابرئ نفسي ان النفس  
 لا تارة بالسوء ونظاير كثيرة فاما ان يكون ان في ذلك هذا الكلام  
 للتعليل او يكون تقديرا لان والحذف غير اليعاء ونحو اذ ايت  
 لو كان على ايك دين الحديث ويعرف في الحكم بين شيئين بحسب وصف  
 مع ذكرهما نحو الفارس من هان وللراجل من هم فانه فرق في الحكم  
 بين الراجل والفارس بحسب وصف الفروسية وضدتها فقوله مع  
 ذكرهما اما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق  
 بين الشيئين في الحكم ففهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع  
 الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او احدهما



بحوالها تلاديرث فان تخصيص القائل بالمنع من الادب مع ما بقية  
الامرث يستبرأ من علم المنع القتل ويترك بينهما بطريق الاستثناء  
بحوالها ان يعفون قال تع وان طلقتموهن من قبل ان يمسوهن و  
قد فرضتم لهن من بضعه فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو كونه  
علمه بسقوط المفروض وبطريق العاية نحو حتى يطهرن او بطريق  
الشرط نحو مثلاً بئله فان اختلف الجنس ان فيسوا كيف شئتم  
فاختلف الجنس كونه علمه لجواز البيع واعلم ان في هذه المواضع  
ان سلم العلية انما قال ان سلم العلية لعل العلية في بعض هذه  
المواضع غير مسلمة نحو واقفا امرأتى لانه وان سب الحكم الى المولى  
لكن يمكن ان تكون العلة سبباً فيقتل عليه الموافقة كحكم حرمة الصوم  
مثلاً لكن بعض تلك الال لا يمكن بها القياس اصله نحو والسارق  
والسارق لانه السرقة ان كانت علمه فكما وجدت بنيت القطع  
نصاً لا قياساً وكذلك في زنى وعز وحكم فاستخرجوا ايضا النقص  
يدل على ترتيب الحكم على تلك القضية في واقفا امرأتى ونحوها التي  
كونها ساطاً فانه يمكن ان يكون هناك حرمة الصوم وايضا القاء

والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الدجاء كاجماعهم على  
ان الصغر علمه لنبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة  
وشروطها الملازمة وموان تكون على وفق العلة الشرعية واظهر  
ان المراد منه ان الشارع اعبر بجنس هذا الوصف في جنس هذا  
ويكفي بجنس البعدها بعد ان يكون الخصم كونه متضمناً لمصلحة  
فان هذا امر لا يقبل اتفاقاً كلمة هذا اشارة الى كونه متضمناً اكثر  
كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الاستدراك متعلق بقوله  
ويكفي بجنس البعدها فالملام كالصغر فانه علمه لنبوت الولاية  
عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول ثم لظاهر سور  
الحق بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدي الصورتين  
العجز وفي الاخرى لطوف فالعلمان وتعلقنا لهما من حيث  
تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدي الصورتين  
الولاية وفي الاخرى الطهارة وهذا مختلفان لهما من حيث ان تحت  
جنس واحد هو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالخا صل ان الشارع  
اعبر بالضرورة في اثبات حكم تدفع به الضرورة اعبر بالضرورة



في الرخص وكما يقال قليل البنيذ يحرم كليل الخمر والعلة ان قليل  
 الحكيين والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل هذا  
 الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المذاق  
 في الخلوة مع الجماع فان بقاء اقامة الداعي الى الخلوة مقام المدعى اليه  
 وقد قال على بن ابي طالب في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذي واذا  
 هذي فترى وحد الغنيتين غافون فاذا وجد الملازمة بفتح الميم  
 ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملازمة كاهلية الشهادة  
 والتاثير كالعلة وعند بعض الشافعية يجب بالمدعى بشرط اقامة  
 الاصل وهي ان يكون الحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس <sup>ص</sup>  
 او نوع وعند البعض بمجرد كونه محيلا اي يقع في الخاطر ان هذا  
 الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة اي الاوصاف  
 التي يعرف عليها ما يجرد كونها محيلا سمي بالمصالح المرسلة <sup>تصل</sup>  
 عند الفرائدي اي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان  
 نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه لا بعدد وهو كونه  
 متضمنا لمصلحة في ابيات الحكم ونوع يقبل عند الفرائدي وهو

ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس لا بعدا اذا  
 كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتنوير الكفار باسارى المسلمين  
 فانه لم يوجد اعتبارا للثابع بالجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب  
 لهذا الحكم اذ لم يبعد في الشرع اباة قتل المسلمين بغير حق لكن وجد  
 اعتبار الضرورة في الرخص وفي استباحة المحرمات واعلم انه  
 قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار تجمع  
 من المسلمين ونعلم اننا ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلواهم  
 ولومرنا الذين نخلص اكثر المسلمين فكوف المصلحة ضرورية  
 لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز  
 الرمي الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة  
 الدين ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية كحصول  
 المصلحة في رخص السفرة ان السفر مظنة المشقة وتكون كلية لان  
 استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة كما  
 لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالفطعية  
 ما لا نعلم تسلطهم ان تركناهم الترس وبالكلية ما اذا لم يكن <sup>المصلحة</sup>



كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وقلت السفينة فان لم يكن لها بعض  
في البحر نجا الباقيون لا نظرهم لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك  
الطرح لا يهلك الجماعة مخصوصة وفي الترس لو تركها الرمح لقتلوا كما  
المسلمين مع الاساري والتاثير عندنا ان ثبت بيقين واجماع اعتبار  
نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم  
او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالتكليف في الحرية هذا  
نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله عم ارايت لو تمضت الحلة  
هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان للجنس وهو عدم دخول شيء  
اعتبارا في عدم فساد الصوم وقياسا لولاية على الثيب لصغيره  
على اليك الصغيرة بالصغر هذا نظير اعتبار النوع في الجنس والنوع  
اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهران  
سورة المرقعة نظير الجنس في الجنس فان للجنس ضرورة اعتبارا في جنس<sup>الضعف</sup>  
وقد يتركب بعض الديرية مع بعض فاستخرج كالصغر مثلا فان لم  
اعتبارا في جنس الولاية والجنس اعتبارا ايضا في جنسها فان جنسه  
الغبر والولاية ثابتة على الفاجر كالمجنون مثلا وقصر عليه البواقي

والركب يقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحدها مركبة من الديرية  
واحدة منها مركبة من ثلاثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب  
من الديرية اقوى للجمع ثم المركب من ثلاثة ثم اثنين ثم لا يكون مركبا  
وقد سمي البعض اولا الديرية غريبا والثلاثة ملازمة ثم لا يخرج من  
ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد في جنس الوصف او نوعه ونحو  
شهادة الاصل وهي اعم من اولى الديرية مطلقا اي شهادة الاصل  
اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم وقدر اعتبار جنس الوصف  
في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم  
فقد وجد الحكم اصل معين من نوعه يوجد في جنس الوصف او نوعه  
لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد في جنس الوصف او  
نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينها  
وبين اخرى الديرية عموم وخصوص فحجة اي قد يوجد شهادة  
الاصل بدون واحد من اخيري الديرية وقد يوجد واحد من اخيري  
الديرية بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالاعلان هما  
بدون الشهادة حجة ويبقى عند البعض تعليل لادقاسا وعند البعض



سوقياس ايضا وان وجد شهادة الاصل بدون التأثير لا تكون حجة  
 عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل يا ولي الربعة لا يكون  
 الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا  
 اتفاقا والتعليل باخرى الربعة اذا وجد مع شهادة الاصل  
 يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل فذلك البعض  
 قياسا وعند البعض لا ويسمى تعليل ولكن مقبول اتفاقا وانما الخلاصة  
 في تسمية قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين لانها  
 اعم من كل منهما مطلقا وقد يوجد بدون احدى الربعة لانها اعم  
 من كل منهما فوجهه فاذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى  
 غريبا اي يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم  
 من غير تأثير غريبا فالغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف  
 الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي  
 يوجد جسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر  
 هذا الوصف اولاد وانما اعتبرنا التأثير لانه اي القياس امر  
 شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون

القياس بوصفا اعتبره الشرع واعتبر جسه ولان العلة المنقولة  
 ليست الامثلة كقوله عم انها من الطوائف وقوله في المستحاضة  
 ان دم عرقا يخرج ولا يفار الدم من العرق وهو الجاسة تاثير  
 في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيا وفي كونه مرضا لانها  
 فيكون له تاثير في التخفيف وقوله ارايت لو تمطقت الحديث  
 وغيرها من اقيسة الرسول عم والوضابة وعلى هذا قلنا مسح  
 فلا يسر ثلثه مسح الخف لان كونه مسحا يؤثر في التخفيف حتى لا يكون  
 محلا واما قوله ركن فيسن ثلثه كما في سائر الدركان ففيه عقول و  
 كما جعلنا الصفر حلة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم  
 رمضان متعين فلا يجب لتعيين وقد ظهر ان في الوديع والمصوب  
 فان ردة الوديعة والمصوب واجبة عليه ولا يجب عليه في غير هذا  
 ولما كان هذا الودع متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الودع  
 هو ردة الوديعة فان ردها مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو  
 ردة الوديعة وفي النقل فانه اذا انوي في غير رمضان صوم مطلقا  
 ينصرف الى النقل لتعيينه ففي رمضان يصرف الى رمضان لتعيينه



فان فرض رمضان فيه كالنقل في غيرهم وبعض العلماء اجابوا بالنفي  
 اي على العلية في القياس وهو ان يقول العلة ما هذا وهذا او هذا  
 والافضل ان يطلعون في غير الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل ولا كان  
 حاصرا بان ثبت عدم علية الغير في هذه الاقسام التي مر ذكرها  
 بالاجماع مثلا انما قلنا دلالة يمكن ان يثبت عدم علية الغير  
 بالنقض بعد ان ثبت تعليل هذا النص قبل كاجماعهم على ان علة الاول  
 اما الضعفاء والبيان فلهذا اجماع على نفى علتهما وتيقن المساط  
 وهو ان يثبت عدم علية العارفين لثبت علية المشترك العارفين <sup>هه</sup>  
 الذي يورد في الاصل دون الفرع والمشارك هو الوصف الذي يوجد  
 فيها وعلماء نالم بتعرضوا لهذين فان على تقدير قبولهما يكون <sup>هه</sup>  
 الى النقل والاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل عندنا  
 ففسر بعضهم بان وجود الحكم في كل صور وجود الوصف <sup>هه</sup> وزاد  
 عدم عند عدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اي في حال  
 وجود الوصف وعدمه ولا حكمه نظير ان المراد اقام الى الصلوة  
 وهو متوقف لا يجب الوضوء واذا تعد وهو محدث يجب تعلم ان

الوجوب دار مع الحدث فاننا قد وجدنا وجوب الوضوء داسر مع  
 حدث وجودا وعدا والنقض موجود في الحالين حال وجود الحدث  
 وحال عدمه ولا حكم له لان النص بوجبه كمالا وجد القيام  
 الى الصلوة وجب الوضوء وكما لم يجد لم يجب انما عند القائلين  
 بالمعنوم فظاهر واما عندنا فاذن الاصل هو اعدم على ما مر في  
 مفهوم الخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم  
 فان ظاهر النص بوجبه اذا وجد القيام مع الحدث يجب  
 الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فدلالة ينبغي انه  
 اذا لم يتم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما  
 عند القائلين بالمعنوم فلا في هذا الحكم هو دليل النص واما  
 عندنا فاذن عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على عدم <sup>الصلوة</sup>  
 لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا علية الحدث اذ لو <sup>ذكر</sup>  
 لما تخلف الحكم عن النص اصلا وقوله عدم لا يقتضي القاص  
 وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند نزاع القلب  
 ولا يحل عند سخطه بغير الغضب لهم ان علة الشرع امارات



فلا حاجة الى معنى عقل فلنا نعم في حقيقة اما في حق العباد فانهم  
 مبتلون بنسبة الاحكام الى العلة كنسبة الملك الى البيع والقصاص  
 الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد  
 من الفيز بين العلة والشرائط والوجود عند الوجود لا يدل على  
 العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلة ولا يشترط لها  
 ايضا اي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان الخلف لما منع  
 لا يتقدم فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها  
 وذلك الوصف مع عدم المانع عند لا يقولون اعلم ان تخلف  
 الحكم عن العلية لما منع لا يتقدم في العلية اما عند القائلين بتخصيص  
 العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم تخلف عنه لما منع وهذا  
 الخلف لا يتقدم في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فلان  
 العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزءا  
 للعلة فعني قولنا ان الخلف لما منع لا يتقدم فيها ان الخلف لما منع  
 لا يتقدم في كون الوصف جزءا للعلة ولا يشترط العلم  
 لانه قد يوجد بجهة اخرى وقيام النص في الحالين ولا حكم له امر

لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا في باب القياس وايضا غير  
 مسلم في آية الوضوء لانه ثبت الحديث بالنقل لا في ذكر الحديث  
 في الخلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قم فمضاجعكم <sup>النوم</sup>  
 دليل الحديث ولما كانت المانة مظهر ادل على قيام الغسالة فكتفي  
 فيه اي في الماء يعني في اجاب الوضوء بدلالة النص اي على وجه  
 الحديث واختار في التيمم التصريح اي بوجود الحديث وهو قول  
 اوجاء احد منكم من الغايظ او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فامسحوا  
 وايضا فيه اعياء اي في النص اشار الى ان الوضوء عند عدم <sup>الحديث</sup>  
 سنة لكونه امتارا لظاهر الامر وعند الحديث واجب بخلاف الضل فانه  
 ليس سنة لكل ضلوع هذا وجه آخر لتكرار التصريح بالحديث في النص  
 والتصريح به في التيمم والغضب لا يوجد دون سغل القلب  
 لا يحل القضاء لا بعد سكون هذا منع لقوله فانه يحل القضاء  
 وهو غضبان عند فراغ القلب فاذا كان النص قائما في الحالين  
 ولا حكم له منوع اما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء  
 الا بعد سكون الغضب كما ذكر في المقيت واما حال عدم الوصف



وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم  
 عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالجهوم لأن من شرط ظهور المخالفة  
 أن لا يثبت التساوي بين المنطوق والمذكور وقد ذكرتم أن القضا  
 لا يجعل عند اشتغال القلب بغير الغضب فثبت التساوي بين المنطوق  
 والمذكور فلم يوجد شرط صحة منهوم المخالفة فلا يكون النص حجة  
 دالة على عدم الوصف فبطل قوله أن النص قائم في الحالين ولا حكم  
**فصل** لا يجوز التقليل لاثبات العلة كأحد اثبات  
 موجب الملك أي لا يجوز بالقياس أحد ما تصرف يكون علة لشيء  
 الملك وقولنا الجنس بأفراجه يحرم النساء بالنقص وهو منوع عن الرتبة  
 والرتبة حجاب أشكال وسواكم أثبت بالقياس شيئا هو علة لحرمة  
 النساء وهو الجنس بأفراجه أي بغير الذكر والوزن فأجاب بأن  
 هذا بالنقص وهو قول الراوي منوع عن الرتبة والرتبة  
 الشك والمراد بالرتبة هنا شبهة الرتبة وبشبهة الرتبة ثابتة فيها  
 إذا كان للجنس أفراد موجودة وقديما نسة لأن التقدير  
 على النسبة وكون الأكل والشرب حجابا للنفقة بدلالة النقص

وكذا القضا في القتل بالتقليل عند ما أثبت بدلالة النص  
 لأب القياس المستفيض فلا يرد استكاله وصفها بالجزأ لا يجوز  
 التقليل لاثبات صفة العلة كاثبات الصوم في الأقسام ولا يثبت  
 الشرط وصفه كالشهود في النكاح هذا نظير اثبات الشرط  
 ككونهم رجالا أو مخالطة نظير اثبات صفة الشرط ولا يثبت  
 الحكم وصفه كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر  
 نظير اثبات صفة الحكم لأن فيه نصب للشيء بالراي فلا يجوز ابتداء  
 أما إذا كان له أصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام  
 بالطعام أي عند الشافعي فإن له أي لا اشتراط التقابض عند  
 الشافعي أصلا وهو الصريح في الجواهر بدونه أصلا أي الجواز  
 البيع بدونه التقابض عندنا أصلا وهو بيع سائر السلع فأجاب  
 أن اشتراط التقابض عند الشافعي وإن كان إثبات الشرط  
 فإنه يوجد له أصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عند مالك  
 يوجد له أصل وهو بيع ما بالملقة والتقليل لا يصح إلا للتقدير  
 هذا ما قالوا أما قلت هذا لا في نقل هذا الفصل عن أصح



فخر الاسلام ولم ادر امره فان اراد ان القياس لا يجري في هذه  
 الامور اصل هذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما انكرنا هذه  
 الجملة اذ لم يوجد في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا جاز  
 فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور اذا كان  
 اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تبينها  
 بل يكفي ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى  
 من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلته وقدره  
 حتى في اثبات العلة ان كان ثبتا عليها بمعنى اخر يصح التعليل لكل  
 شيء يوجد فيه ذلك المعنى بحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثباتا للعلة بالثبات  
 لولا العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لونه يكون تعليلا  
 بالمرسل وهذا هو المختلف فيه **فصل** القياس الجلي  
 وخفي والخفي يعني بالاسحان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قيا  
 خفي اسحان وليس كل اسحان قيا اسحان فالتاسخ اسحان بل  
 على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا  
 انه اذا ذكر الاسحان اراد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القيا

الجلي الذي يسبق اليه الادغام هذا تفسير الاسحان وبعض الناس  
 يخبروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابل القيا  
 الجلي وقوله الذي يسبق اليه الادغام تفسير للقياس الجلي وهو مخبر عن  
 امر بقرينة بالدلائل التي هي حجة اجماعا صير وهو راجع الى الاد  
 وقد انكر بعض الناس العلوية اسحان جهلا منهم فان انكروا  
 التسمية فلا مشاحة في الاصطلاح فان انكروا مخبر للمعنى  
 فباطل ايضا لانه لا ينفى به دليل الادلة المتفق عليها يقع في مقابلته  
 القياس الجلي ونعم ان كان اوقع من القياس الجلي فلا معنى لذكر  
 لانه اما بالادراك السليم والجماعة وبقاء الصوم في النيات واما  
 بالاجماع كالدستور واصناف الضرورة كطهارة الحيض والنفاس  
 واما بالقياس الخفي وقد كرهوا الى القياس الخفي فمنه من الاول  
 ما قوي اثره اي تأييده والثاني ما ظهر صحته وخفي فسادة اي  
 اذا نظرنا اليه باحدى الراي ترى صحته ثم اذا نظرنا الى الثاني علم  
 انه فاسد والقياس الى القياس الجلي فمنه من ما ضعف اثره واظهر  
 فسادة وخفي صحته فاوله لكناجح على اول هذا اي القسم الاول



من الاستحسان وسواء في ذلك راجع على القسم الأول من القياس <sup>ضعف</sup>  
اثره واعلم اننا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا  
الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح لان  
المعتبر هو الاثر لا الظهور ونأتي هذا على ما في ذلك اي القسم الثاني  
من القياس وهو ما ظهر فساداه وخفي صحته راجع على القسم الثاني  
من الاستحسان وسواء ظهر فساداه وخفي صحته فالاول وهو ان يقع  
القسم الاول من الاستحسان في مقابلته القسم الاول من القياس  
كسور سباع الطير فانه يخس قياسا على سور سباع البهائم طاهر  
استحسانا لانها تشرب بمقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو  
ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلته القسم الثاني من القياس  
كسيرة النلان تؤدي بالركوع قياسا له نزع جعل الركوع مقام  
السيرة وفي قوله وخبرها كما لا يخفى اما لان الشرع امر بالسجود  
فله يؤدي بالركوع كسيرة الفلان فعلمنا بالصفة الباطنة في القياس  
وعلمنا السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا  
مخالفة للمستكبرين واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود

تؤدي بالركوع حكما ثانيا بالقياس وعلمنا ثانيا بالاستحسان  
ولا ادري خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا  
اورثنا ما لا آخر وهو قوله وكما اذا اختلفا في ذراع المسلم  
في القياس يخالفان لانها اختلفا في المستحق بعقد التمس فوجب  
الخالف وفي الاستحسان لا دلالة لهما ما اختلفا في اصل البيع بل  
في وصفه ولا يوجب الخالف كون علمنا بالصفة الباطنة للقياس  
وهي الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل  
اعلم اننا اذا اختلفنا المتعاقبان في ذراع المسلم في القياس  
تخالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانها اختلفا في المستحق بعقد  
التمس فوجب الخالف كما في البيع فهذا قياسا على ما سبق اليه لانها  
ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل البيع بل في وصفه  
لانها اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع  
ترجع جودة في الوفاء بخلاف الكيل والوزن واذا كان وصفا  
والاختلاف في الوصف لا يوجب الخالف فهذا المعنى اخفى من  
الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكره وأعلم



انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين  
 وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلماذا اوردت  
 الانسلاخ المكنة عقلا وبالقسم العقلي ينقسم كل الى ضعيف  
 الاثر وقوة وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة  
 واحدة وهي ان يكون القياس ضعيفا لا اثر والاستحسان قويا  
 الاثاما في الصور تلك الاخر فالقياس راجح على الاستحسان  
 اما اذا كانا قياس قويا لا اثر والاستحسان ضعيفا الاثر فوضح  
 واما اذا كانا قويتين فالقياس يرجح لظهوره اما اذا كانا  
 قاتا ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلذلك اوردت الحكم  
 المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور  
 الثلاثة ويرجح في صورة واحدة وهي صحيح الظاهر والباطن  
 وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول  
 من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود بقى الخبر ان فالقياس  
 من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على قيا  
 صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود اي ثانيا في الاستحسان

وسواء فاسد الظاهر والباطن بقى الخبر ان اي الاستحسان ومما  
 صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالقياس بينهما وبين اخيري  
 القياس ان وقع مع اختلاف النوع فالظاهر فساد به باد في النظر  
 اذا توكلت بين صحة اقوي مما كان على العكس اعلم ان التعارض  
 بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر  
 فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيري القياس ان وقع  
 مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان يعارض صحيح  
 الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن  
 خالق القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من  
 صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساد  
 باد في النظر لكون اذا توكلت بين صحة اقوي مما كان على العكس  
 كان قياسا او استحسانا ومع اتحادهما ان امكن فالقياس اولي  
 اي ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض  
 صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسانا  
 فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصور



وَأَقَالًا إِنْ أَمِنَ لَدُنَا لَمْ يَجْدْهَا مِنْ قِيَاسٍ وَالِاسْتِحْصَانُ عَلَى هَذِهِ الصِّفَةِ  
 وَالظَّاهِرَةُ إِذَا كَانَ الِاسْتِحْصَانُ عَلَى صِفَةٍ كَانَ الْقِيَاسُ عَلَى خِلَافِ تِلْكَ  
 الصِّفَةِ لَمْ يَلْقَ الْقِيَاسُ لَيْسَ يَكُونُ صَحِيحًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ أَوْ قَدْ جَعَلَ الشَّرْعُ  
 وَصَافٍ الْأَوْصَافَ عَلَى حُكْمٍ بِمَعْنَى أَنَّهُ كَلِمًا وَجَدَ الْوَصْفَ مُطْلَقًا أَوْ كَلِمًا  
 وَجَدَ ذَلِكَ الْوَصْفَ بِلَا مَانِعٍ يَوْجِدُ ذَلِكَ لَكُمْ كَلِمَةً وَجَدَ ذَلِكَ الْوَصْفَ  
 بِأَحَدِ الصِّفَتَيْنِ الْمَذْكُورَتَيْنِ فِي الْفَرْعِ فَيُوجِدُ لَكُمْ فَإِنْ كَانَ  
 الْقِيَاسُ بِهَذِهِ الصِّفَةِ لَا يَعَارِضُهُ قِيَاسٌ صَحِيحٌ سَوَاءً كَانَ جَلِيًّا أَوْ خَفِيًّا  
 لِأَنَّهُ لَا يَكُنْ أَنْ يَجْعَلَ الشَّرْعُ وَصْفًا آخَرَ عَلَى لَفْظٍ ذَلِكَ لَكُمْ بِالْمَعْنَى  
 الْمَذْكُورَةِ بِحَدِّ هَذَا الْوَصْفِ فِي الْفَرْعِ إِذَا لَوْ كَانَ كَذَلِكَ بِلَا حُكْمٍ  
 الشَّرْعِ بِالنَّاقِضِ وَهَذَا مَحْذُومٌ عَلَى السَّامِعِ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ فَعَلِمَ أَنَّ  
 تَعَارُضَ قِيَاسَيْنِ صَحِيحَيْنِ فِي الْمَوَاقِعِ مَنَعٌ وَأَنَّا بَعْدَ التَّعَارُضِ لَمْ يَلْبَسْ  
 بِالْفَصِيحِ وَالْفَاسِدُ مِنَ التَّعَارُضِ لَا يَنْبَغُ بَيْنَ قِيَاسَيْنِ قَوِيَّ الْأَثَرُ وَالِاسْتِحْصَانُ  
 كَذَلِكَ وَكَذَا لَا يَنْبَغُ بَيْنَ قِيَاسَيْنِ صَحِيحَيْنِ الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ وَبَيْنَ الْقَوِيَّ  
 كَذَلِكَ وَكَذَا لَا يَنْبَغُ بَيْنَ قِيَاسَيْنِ فَاسِدَيْنِ الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ وَبَيْنَ  
 اسْتِحْصَانٍ كَذَلِكَ وَكَذَا كَرَاهِيَةُ الْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ <sup>الْحَقِيقَةِ</sup> فَتَعَدُّ

دَاخِلٌ فِي هَذَا الْفَصِيلِ أَيْضًا لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ صَحِيحَ الظَّاهِرِ  
 أَوْ فَاسِدَ الظَّاهِرِ وَعَلَى كُلِّ مِنَ التَّقْدِيرَيْنِ لَا يَجُوزُ مِنْ أَنَّهُ قَوْلٌ حَقٌّ  
 التَّامُّ يَتَّبِعُ صِحَّةَ أَوْ بَيِّنَ ضَادَّهُ وَإِذَا كَانَتْ الْهَيْئَةُ مُخَصَّصَةً فِي  
 هَذِهِ الْأَقْسَامِ فَقَوَى الْأَثَرُ وَضَعِيَّةٌ لَا يَجُوزُ فَرَادَةُ هَذِهِ الْأَقْسَامِ  
 قَطْعًا وَالْمُسْتَحْصَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَتَعَدَّى إِلَى الْمُسْتَحْصَنِ بِظَرْفٍ نَظِيرٍ أَنْ يَجُوزَ  
 الْاِخْتِلَافُ فِي الْقَوْلِ قَبْلَ قَبْضِ الْمُبِيعِ إِلَيْهِ عَلَى الْمُشْتَرِي فَقَطْ قِيَاسًا  
 لِأَنَّهُ الْمُنْكَرُ وَعَلَيْهَا قِيَاسًا خَفِيًّا لِأَنَّ الْبَايِعَ يَكُونُ سَلِيمَ الْمُبِيعِ أَيْ أَمَّا  
 كَلَّفَ الْبَايِعَ لِأَنَّهُ يَكُونُ سَلِيمًا يَتَلِمُ الْمُبِيعُ بِقَبْضِ الْمُبِيعِ وَزَعَمَ الْمُسْتَشْرِي  
 وَأَنَّا يَخْلَفُ الْمُشْتَرِي لِأَنَّهُ يَكُونُ زَادَةً أَوْ قِلَّةً لَمْ يَكُنْ هَذَا ظَاهِرًا لِمَنْ يَكُونُ  
 فِي الْمَنْعِ يَتَعَدَّى إِلَى الْوَارِثَيْنِ أَيْ إِذَا اخْتَلَفَ وَلَرَّثَا الْبَايِعُ وَ  
 الْمُشْتَرِي فِي قَدْرِ الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمُبِيعِ خَالَفَ الْوَارِثَانِ وَالْجَوَابُ  
 أَيْ إِذَا اخْتَلَفَ الْمَوْجِبُ وَالْمُسْتَأْجِرُ فِي مِقْدَارِ الْجَزَاءِ قَبْلَ اسْتِيفَةِ الثَّقَدِ  
 خَالَفَا وَإِمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ فَيُؤْتَى بِقَوْلِهِ عَمَّ إِذَا اخْتَلَفَ الْمُسْتَأْجِرُ  
 وَالسَّلَامَةُ قَائِمَةٌ خَالَفَا وَتَرَادَى فَلَا يَتَعَدَّى إِلَى الْوَارِثِ وَالْجَوَابُ  
 هَلَاكَ السَّلَامَةِ وَالِاسْتِحْصَانُ لَيْسَ يَخْتَصُّ بِالْعَلَّةِ عَلَى مَا يَأْتِي



بعض الناس زعموا ان الاحتقان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يلي  
في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصاً **فصل**  
في دفع العلة المؤثرة اى الاعتراضات الواردة على اهلل المؤثر  
منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه بامر بطرف  
اى الجواب عنه يكون بامر بطرف الاقوى مع وجود العلة في صورة النقض  
مخرج الجحاشه علة لا تقاوم فوقف بالقبيل فتضع الخروج فيه  
كذا ملك بدل المصوب يوجب كذا اى ملك المصوب لا يجتمع اليك  
والملك في ملك شخص واحد فوقف بالمدير اى ان كان ملكا  
المصوب علة الملك المصوب ففي غصب المدير يكون كذلك لكن الحكم  
متخلف لان المدير غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فتضع  
ملك بدل اى ملك بدل المصوب بان يمنع في المدير كون بدل  
بدل المصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفايته فان  
فان المدير ليس بدل العين بل اليد الفايته والثاني منع  
معنى العلة في صورة النقض اى المعنى الذي صار العلة علة  
لاجله وهو النسبة الى العلة كالثابت بدلالة النقض بالنسبة

الى المنصوص نحو سم فلا يسق فيه التثنية كسم الحق فوقف  
بالاستحزاء فتضع في الاستحزاء المعنى الذي في المسموع وهو انه  
تطهير حكى غير معقول ولا جلة اى لجلالة تطهير حكى غير معقول  
لا يسق في المسموع التثنية لانه لا يكد التطهير المعقول فلا يفيد  
اى التثنية في المسموع كما في التثنية ويفيد في الاستحزاء والثالث  
هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض  
وذكر والامثلة خروج الجحاشه علة لا تقاوم وملك بدل  
المصوب علة الملك المصوب وحل الاتفاق لاحياء المجبة  
لا ينافى عصمة المال كما في المحضة فيضمن الجمل لقابل فوقف بالتجاء  
والمدير وقال الباغي فاجاب في الاولين بالممايع لكن هذا  
تخصيص العلة وتخلل نقول وفي الثالث باننا لا سلم ان  
حل الاتفاق ينافى العصمة في مال الباغي بل انما انتقلت للبعث  
او حرام الامام فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلثة امثلة اخرها خروج  
الجحاشه علة الانتقام فوقف بالمستحاضه ان خروج الجحاشه  
موجود فيها بدون الانتقام وثانيها ان ملك بدل المصوب علة



ملك المصوب فوقف في المدبر فاجاب فخر الاسلام في القوتين  
 بانه انما تخلف الحكم في صورتين بالمانع فاقول هذا الجواب  
 ليس فيها بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن نقول بدونها ان  
 حل الاتلاف لا حياء المجهلة لا ينافي العصة كما في المحضة فانه ان  
 اكل مال الغير في المحضة لا حياء المجهلة بحكم الضمان فيصف الحكم  
 الصائل فوقف مال الباغي ان العاقل اذا تلف مال الباغي  
 حال النسيان لا حياء المجهلة لا يحل الضمان فعلم ان حل الاتلاف لا حياء  
 المجهلة ينافي العصة فاجاب بان لا يتم ان حل الاتلاف ينافي  
 العصة في مال الباغي فان عصة مال الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل  
 بالباغي فاقول لظاهر ان الحكم المدعى في اجل الصائل وجوب  
 الضمان او بقاء العصة في لا يكون هذه الصورة نظير اللان  
 بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلن ادعى حكما اصليا وهو  
 العصة مثلا فان اصل في اموال المسلمين العصة وهي لا تنفع  
 الاعراض وليس في المنازع وهو لجل الصائل الاعراض  
 واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على المحضة ان

حل الاتلاف لا يصلح رافع للعصة فيقضي العصة في اجل الصائل  
 فيجب الضمان فوقف مال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصة  
 في مال الباغي فاجاب بان رافع العصة في مال الباغي ليس حل الاتلاف  
 بل الراجع سر البقي فهذا لا يكون وفقا بالحكم بل بان ان علة الحكم هو  
 ارتفاع العصة في صورة النقص في آخر هذا مع قوله والضابط  
 المتعارف من هذه الصورة ان المعلن ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بالغا  
 كالعصة هنا وليس في المنازع الاعراض واحد ثابت بالقياس  
 ان هذا العارض لا يرتفع كما في المحضة فوقف بصورة كمال الباغي  
 مثلا فاجاب بان الراجع في آخر هذا بيان ان علة الحكم في صورة <sup>النقص</sup>  
 شيء آخر ويمكن ان يتكلم في ان يصير هذه المسألة نظير اللان بالحكم  
 وجهان يراى بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف للعصة فهذا الحكم  
 ثابت في اجل الصائل قياسا على المحضة فوقف مال الباغي ان  
 حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة العصة غير ثابت لان الثابت  
 فيه منافاة حل الاتلاف للعصة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف  
 للعصة غير ثابت فيه لانه العصة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف



بل انما انت للشيء هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقص في هذه  
 الصورة لان النقص وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاندفاع <sup>حيث</sup>  
 الممجة ليس علة لعدم منافاة العصة لثبوت حل الاندفاع في الـ  
 الباقي مع المناقاة فلا يكون نقصا فلاجل هذه الفسادات في الاثـ  
 الثلثة اوردنا في آخر المتن فقال واما اورد للدفع بالحكم مثلاً  
 وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لجوب الوضوء يجب  
 في غير السبلين فنوقض بالتيميم اي في صورة عدم القدرة على الماء <sup>حيث</sup>  
 القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء <sup>فتمنع</sup>  
 عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيميم خلف عنه معناه انما ان لم عدم  
 وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب بكنـ  
 التيميم خلف عنه الرابع الدفع بالفرض نحو خارج يحس فنوقض  
 بالاحتجاج فنقول الفرض المنسوب بين السبلين وغيرهما فانه  
 حدث ثمة لكن اذا استمر بصير عفو فكذا هنا ثم اعلم انه ان  
 الدفع اي دفع النقص بهذه الطرق فيها والافان لم يوجد في صورة  
 النقص مانع فقد بطل العلة وان وجد المانع فلا يكن بعض <sup>الاحتجاج</sup>

يقولون العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم مانع فهذا تخصيص العلة  
 ونخرج بقول بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل  
 عدم المانع جزءاً للعلة او شرطاً لها لم في جواز التخصيص القياسي  
 على ادلة اللفظية والثابت بالاحتجاج عطف على قوله القياس  
 على ادلة اللفظية فانه مخصوص عن القياس ولان الخلف قد كان  
 لفساد العلة وقد يكون المانع كافياً للعلل العقلية وذكر وان  
 جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة المطورة كتبنا انه ذكر القائلون  
 بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكن عدلت عن هذه العبارة <sup>بما</sup>  
 مانع فاعتقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الخراوش <sup>تمامها</sup>  
 كما اذا حال في قلم يصب السهم وكبيع ما لا يملك او خراش الحكم  
 كما اذا اصاب فارق الذرع وكخيار الشرط او غلبه كما اذا اذلل  
 بعد خراج السهم والمد او اوة وكخيار الرقبة او في الرقبة كما اذا  
 جرح وامتلأ حقناً طبعاً له واخرج وكخيار الهيب والتخصيص  
 ليس في الاولين بل في الاخر لان التخصيص ان يوجد العلة وتختلف  
 الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين



من الصور الخس ليس كذلك لان العلة لم يوجد فيها وفي التلك الآخر  
 العلة موجودة والحكم تخلف المانع فتخصيص العلة مقصور على  
 التلك الآخر فلهذا لم يقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما بين  
 عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد  
 السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على عرف في  
 فصل من موم المخالف ان الخيار ثبت بالضرورة فدخله على الحكم  
 اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب بوجوب الدخول  
 على السبب والحكم معا فاذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملكا بنا  
 واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا غير شرط فاوجب الحكم  
 وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية  
 واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضاه  
 فوجب الرؤية لكن على تقدير العيب ينضم المشرى فقلنا بعدم  
 اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشرى من الرجوع  
 لانه يفرق الصفقة وهو بعد التام جائز وفي خيار الرؤية  
 لا يتمكن لانه يفرق قبل التام وهذا يجوز ولنا ان التخصيص

في الالفاظ مجاز فيحقق بها وزن القياس بدليل قوي لا يكون تخصيها  
 لانه ليس بعلاج وانه العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم  
 لا جماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع  
 غير يقيد بعدم المانع مع ان هذا المقييد واجب علم ان عدم  
 المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اى عدم  
 المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة  
 ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد  
 خيار فقد عدمه وانقصته كاخارج الجبس مع عدم الخرج علة  
 للاتفاق وهذا معدوم في المعذور منه فساد الوضع وهو  
 ان يرتب على العلة تقيد بالتقيد ولا شك ان ما ثبت ثابته شرعا  
 لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه علم عدم ثابته شرعا  
 وسياق مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يتبع لا  
 وجوده بعللة اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب  
 التعليل وهذا نزاع جدلي ولانه اذا ثبت علية المشرى لا يضر  
 العار فلو كان ثابت في الفرع مانعا بضره وكل كادى صحيح في الال



إذا ورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغي أن يورده على سبيل الممانعة  
حق لا يقبل كقول الشافعي اعتاق الراهب تصرف يبطل حتى أكثر  
هذا تعليم ينفع في المناصرات وهو أن كل كلام يكون في نفسه  
صحيحاً أي يكون في الحقيقة منعا للعلّة المؤثرة فانه إذا ورد  
على سبيل الفرق يبيع الجدي توجبه فيجوز يورده على سبيل البيع  
لا على سبيل الفرق فلا يمكن الجدلي من رده كقول الشافعي اعتاق  
الراهب تصرف يبطل حتى لم يرد كالباع فان قلنا بغيره فثبت  
فان البيع يحل الفسخ لا العتق يبيع توجبه هذا الكلام فينبغي  
أن يورده على هذا الوجه وهو أن حكم الأصل إن كان هو  
قائم الأصل هنا يبيع الراهب فان ادان الحكم فيه البطلان فيمنع  
لأن الحكم عندنا في بيع الراهب التوقف وإن كان التوقف أي أن  
كان حكم الأصل التوقف ففي الفرع ان ادعيت البطلان لا يكون  
لأنه مقاملين وإن ادعيت التوقف لا يمكن لأن العتق لا يحل  
الفسخ وكقوله في العتق قتل آدمي مضمون في وجوب المال كالحطأ  
فقول ليس كالحطأ إذا فدره في المثال أي في الخطأ

على المثال لقوله حراء كابل فلا يجتمع قصور الحجابة وهو الخطأ  
فان اورد على هذا الوجه يزعم لا يقبل الجدلي فورده على سبيل الممانعة  
فتجبه هذا أي توجبه هذا الكلام على سبيل الممانعة استرحكم  
الأصل وهو الخطأ شرع للمال خلفا عن القود وفي الفرع من  
آية هي في المال شرع خلفا عن القود لأن حكم الأصل وجوب  
القود لكن لم يجبا قلنا فيجوز خلفه وفي الفرع وهو عدم الحكم  
عند الشافعي من راحة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه  
الممانعة فهي إما في منسوخة لا محالة ان يكون منسكاً بالبيع دليل  
كالطرد والتقليد بالعدم ولا محالة ان لا يكون العلة هذا عين  
كما ذكرنا في قتل الحر بالبيد وإما في وجودها في الأصل وفي الفرع  
كالمرة وإما في شروط التقليد وأوصاف العلة كونه مؤثرة ومنه  
الممانعة واعلم ان المعارض إما أن يبطل دليل المعامل ويبقى منة  
أو يبطل لكن يقيم الدليل على نفى مدلوله ويبقى معارضة ويجري في  
وفي علة والأول يبقى معارضة في الحكم والثانية في المقدرة  
فقوله واعلم ان المعارض هذا تقسيم الاعتراض على الممانعة والممانعة



لا تنضم المعارضة فاذا عطل المعلن فللمعارض ان يمنع مقداره <sup>لله</sup>  
 ويتقي هذا مانعة فاذا ذكر المنع منذ ايسر ما قضت كما يقول اذ  
 لا يصلح دليلا لانه طرد مجرّد من غير اثر الى اخر ما عرفت في المأثرة  
 ولان يعلم دليل فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما  
 ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينبغي ذلك المدلول ويقوم دليل  
 على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم ومقتضى مقتضا  
 دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني سمي معارضة  
 في المقدمة كما اذا اقام المعلن دليلا على ان العلة الحكم هي الوصف  
 الفلاني فللمعارض ان لا ينقض دليله بل يثبت برليل آخر ان هذا  
 الوصف ليس بعلّة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تنعيم  
 المعارضة في الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلن وان كان  
 بزيادة شئ عليه وهي معارضة فيها مناقضة فان دل على  
 نفي الحكم بعينه فقل كقول صوم رمضان صوم فرض فلا يتبادر  
 الا بتعيين الثانية كالفناء فقول صوم فرض فيستغني عن <sup>التعيين</sup>  
 بعد تعيينه كالفناء لكن هذا تعيين قبل الشروع وفي القضاء

بالشروع اي تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين  
 للشرع وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العيد وكقوله مع  
 الرأس كمن ليس بتعيين كفضل الوجه فنقول كمن فلا يثبت  
 بعد اكمال زيادة على الفرض في محل وهو الاستيناف كفضل الوجه  
 ان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك التيقن يعني عكسا كقوله في فضل الفل  
 عبادة لا معنى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوصف فقول  
 لما كان كذلك وجب ان يتعي في الذر والشروع كالوصف اعلم  
 ان كل عبادة تجب بالشروع لا بد ان يجب المضى فيها اذا اشدت  
 بما لا يجب المضى فيها لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم تجب  
 المضى في الفاسدة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم  
 الوجوب بالشروع والذر كما في الوضوء فانه لا مضى في قال  
 ولا يجب بالشروع والذر فلو لم استواء الذر والشروع في هذا  
 حكم وهو قوله عبادة لا مضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع  
 والاول هو عن هذا اي القلب فوجب العكس لانه جاء بحكم آخر  
 وبحكم محل وهو الاستواء اي المعارض جاء في العكس بحكم آخر



وفي القلب جاء بقبض حكم يدعي المعلن فالقلب قوي لانه في العكس  
 اشغل ما لم يقصد به وسوايات الحكم الاخر وفي القلب لم يشغل بذلك  
 وايضا جاء بحكم محل وهو الاستواء اذا استواء يكون بطريقين المعنى  
 لم يبق ان المراد اياهما وايضا الحكم المبين اقوى في اثبات الحكم المحل  
 وايضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل  
 فهذا هو قوله ولانه مختلف في الصور بين في الوضوء بطريقين قول الله  
 وفي الفرع بطريقين قول الوجود واما دليل اخر عطف على قوله فاما  
 بدليل المعلن وهو معارضة خالصة وهو اما ان يثبت بقبض حكم المعلن  
 بعينه او بغيره كما فيلزم منه ذلك الفتيقن بقوله المسح ركن في  
 الوضوء فيسبب تثليثه كالفضل فتقول مسح فلا يثبت تثليثه كسبح  
 وهذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلاثة من المعارضة اقوى الوجوه  
 فتقول المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا باب لها  
 صغيرة فتسبح كالقواها ابغيتا الصغيرة فلا يولي عليها بولاية  
 الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انما  
 هي فيقضي ما يربها بالاجماع اي لعدم القائل بالفضل فان كل من نفى

الاجبار بولاية العمرة ونحوها فهذا انظر الوجه الثاني في المعارضة  
 وكالتى في الجواز وجها ففكت وولدت ثم جاء الاول فهو حق  
 بالولد عندنا لانه صاحب من صحيح فيقال الثاني صاحب فراش  
 فاسد فينتفى النكاح تزوج بغير ثبوت فولدت فالمعارض في  
 ان ابنت حكما آخر وهو ثبوت النكاح من الزوج الثاني لكن يلزم  
 من ثبوت الثاني نفى الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل  
 الرجوع بان الاول صاحب فراش صحيح وهو ولي بالاعتبار  
 فكون الثاني حاضرا واما الثانية فلها ما فيه معنى المناقضة وهو  
 ان جعل المرأة معلولة والمعلولة هي ذلت ايضا واما يريد هذا  
 اذا كان المرأة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولة  
 ولحكم على الكفار حبس بحد بكم مائة فيزج بهم كالمسلمين  
 لانه جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب  
 في البكر غاية وجب في الثيب غاية ايضا فان التهمة كلها كانت  
 اكل فلجنايته عليها تكون اخشى فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب  
 في البكر المائة يجب في الثيب اكثر فذلك وليس هذا الا الذي حكم





الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الذبح والقرعة تكررت فرضا في  
الاوليين فكانت فرضا في الآخرين كالركوع والسجود فنقول  
المسلمون انما يجلد بركعتهم مائة لانه يرمي تيميم بمعنى جعل المعلن جلد  
البكر علة ليم الثيب فنقول لان هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر  
وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاولين لانه تكرر فرضا في الآخريين  
والمخلص عن هذا ان القليل يوجب ايدرد عليه هذا القلب ان لا يذكر  
على سبيل القليل بل يتدل بوجود احد ما على وجود الآخر اذ اثبت  
المساواة بينهما نحو يلزم بالذبح يلزم بالشرع عاذاصح كالحج نهيها  
الصلوة والصوم بالشرع تطوعا وفيه خلاف الشافعي فقالوا  
الحج انما يلزم بالذبح لانه يلزم بالشرع فنقول العزم الربح  
من لزوم المذكور على لزوم ما شرع لبوت المساوي بينهما بل الشرع  
اولا لانهما واجب رعاية ما سوجب القربة وهو الذبح فلا يجب  
رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولي عليها في المصالح  
فكذا في ضياعها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة وفيه  
خلاف الشافعي فقالوا انما يولي على البكر في المصالح لانه يولي في ضياعها

فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبر والتب في مساواة  
اعلا فنقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلنا  
شرعا للحاجة فيكونان متساويين فاذا اثبت احدهما اثبت الآخر  
لان حكم المتساويين واحد وهذه المساواة غير ثابتة في المسكين  
الاوليين على اذكروا وبما مسئلتنا بيم الكفاية والقراءة في الضعيف  
الآخر فاراد ان يبين ان لا يمكن لنا في مسئلة الشرع في التنفيذ  
وفي اثبات الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن لنا في هذا في  
الربح والقرعة اما في مسئلة الربح فلا يلزم والجلد ليا مساواة في  
انفسهما لانه احدهما قتل والآخر ضرب ولا في شروطها حيث  
يشترط احدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما  
على وجود الآخر واما مسئلة القرعة فلان الشفع الاول والثاني  
ليسا بساويين فالقرعة لانه قرعة التوبة ساقطة في الشفع الثاني  
وايضا لانه ساقطة فيه فنقول على اذكروا اشار الى هذا ومنها  
خالصة فان اقام الدليل على نفي علية ما اثبت كالعلة فينبول وان اقام  
على علية نفي آخر فان كانت قاصرة ليقبل عندنا وكذا ان كانت



مقتضى اى مجموع عليه لا يعارضنا بان العلة الطعم والادوية وهو مقتضى  
الى الامر وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجحى لعدم العلة وهي  
لا يبيد ذلك الحكم قد ثبت بعلة شتى وان تعدى الى مختلف قبل  
عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احد كما فقط فاذا ثبت احدا  
استغنى عن الآخر عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد  
الآخر **فصل** في دفع العلة الطردية لما عرفت  
ان العلة اما علة مؤثرة وهي المعبرة عنديا واما علة مثبتة  
بالدوران دون التاثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعبرة عنديا  
ويستعمل طردية في هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على  
بالعلة الطردية وهو اربعة الاول القول بوجوب العلة وهل التبرام  
ما يلزم المحلل مع بقاء الخاف وهو يلحق المحلل الى العلة <sup>المعبرة</sup>  
اي يجعل المحلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخاف  
ولا يمكن الحكم من تسليمه مع بقاء الخاف كقوله السحر ركن في ان  
فيسر تسليته كعسل الوجه فنقول بين عندنا ايضا لكن الفرض  
البعض لقوله بربوكم وهو اربع اقل والاستيعاب تسليته و

زيادة وان عتدوه ل بين تكرار منع ذلك في الاصل بل المنع  
في الركن التكلي كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن الفصل لما استوعب  
المحل لا يمكن التكلي الا بال تكرار وهذا المحل منسوع اى في منع الركن  
المحل وهو الراس منسوع يمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار  
بما يصير غسلا فيلزم تغيير الم شروع فالاعتراض على تقدير الركن  
قول بوجوب العلة وعلى تقدير التغيير عانعة فالخامس ان يقول  
ازادتم بالتثنية جعله ثلاثة امثال الفرض فحق قالوا ان به لاد  
الاستيعاب تسليته وزيادة وان اردتم بالتثنية التكرار فلا  
مرات منع هذا في الاصل اى لان الركنية توجب هذا بل الركنية  
توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد  
بالتثنية جعله ثلاثة امثال الفرض يكون قوله بوجوب العلة وعلى تقدير  
التغيير وهو ان يراد بالتثنية التكرار فالاعتراض عانعة وكقوله  
صوم فرض فلا يأتى الا بتغيير التنية فتم موجبه كقول الاطلاق  
وكقوله المرفوع لا يدخل في الفصل لان الغاية لا تدخل تحت المقتضا  
فلما لم تكن غاية للاسقاط فلا تدخل تحت الثاني المانعة وهي



أما في الوصف أي منع وجود الوصف الذي يدل على المثل عليه في الفرع  
 كقوله في سلة الأكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب الأكل  
 كحد الزنا فلا تمنعها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع  
 النخالة بالنخاتين اثني عشر مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة  
 بالصبرة فنقول إن أراد المجازفة بالوصف وبالذات بحسب الأجزاء فهي  
 جائزة لجواز الجحد ما لم يرد هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف  
 والمجاز عند تفاوت الأجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات  
 بحسب الأجزاء وإن أرادها أي المجازفة بحسب المعيار فيختص بها  
 يدخل فيه أي في المعيار وأما في الحكم عطف على قوله ومما بالوصف  
 كما في هذه المسألة إن ادعت حرمة تنهى بالمساواة فلا تمنع إمكانها  
 في الفرع وإن ادعت ما غير متناهية لادع في الصبرة فنقول كما في هذه  
 المسألة إشارة إلى مسألة بيع النخالة بالنخاتين فالممانعة في الحكم  
 إن منع بثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله فلا تمنع  
 إمكانها في الفرع إشارة إلى هذا وإن منع بثبوت الحكم الذي يكون الوصف  
 علة له في الفرع وقوله فلا تمنع في الصبرة إشارة إلى هذا وكقوله

صوم فرض فلا يصح الاستيفاء النية كالقضاء فنقول بعد تعيين  
 في الأصل أو قبل فلا تمنع في الفرع أي إن ادعت عتيم أن الصوم لا يصح إلا  
 النية بعد صيرورة متعينا فلا تمنع هذا في القضاء وإن ادعت عتيم أن  
 الصوم لا يصح إلا بتعيين النية قبل صيرورة متعينا فلا تمنع هذا في المتنازع  
 لأن تعيين النية قبل صيرورة متعينا يمنع في المتنازع لأن القصور  
 متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلو كان صفة الصوم في المتنازع  
 متوقفة على تعيين النية قبل صيرورة متعينا لادع يكون صفة صوم  
 رمضان متعينة وهكذا ما باط وأما في صلاح الوصف للحكم فالطرح  
 باط عندنا كما مر وأما في نسبة الحكم إلى الوصف كقوله في الأخ يعاقب  
 على أخيه لعدم البغضية كابن العم فلا تمنع أن العلة في الأصل هذا أي  
 لادع أن علة عدم عتق ابن العم هي عدم البغضية فإن عدم البغضية  
 لا يوجب عدم العتق لجواز أن يوجد علة أخرى للعتق بل إنما لم يعتق  
 ابن العم لعدم القرابة المحرمة وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء  
 مع الرجال لأنه ليس بالكال فلا تمنع أن العلة في أحد عدم المالنية  
 وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم فإنه يمكن أن يقول



عدم تلك العلة لا يجيب عدم الحكم فان الحكم يكن ان ثبت بعد اخرى  
 الثالث فساد الوضع وقد مر تبين وهو فرق المناقضة ذكركم الترتيب  
 عنها بتعريف الحكم اما سوف يطل العلة اصلا فان على الماهل اذا تمك  
 بالهالة الطردية ويرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علة  
 مؤثرة في يذفع المناقضة كما ساق في المناقضة في قوله الوضوء  
 التيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه سطل العلة بكتبتها اذ لا يذفع  
 بتغير الكلام كتحليله لا يجاب بالفرقة باسلام احد الزوجين او احد  
 الزوجين الاثنين اذا سم قبل الدخول فضلا عما في بابت في الحال  
 وبعد الدخول ما ثبت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لا يجاب  
 بالفرقة وعندنا يمرض الاسلام على الآخر فان اسم في قوله وان في  
 يفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ولا يقاء النكاح  
 مع ارتداد احدهما اي اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول ما ثبت  
 في الحال وبعد الدخول ما ثبت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي فيجعل  
 الردة علة لا يقاء النكاح بمقتضى لا يجعلها قاطعة للنكاح غلبا  
 يثبت في الحال سواء قبل الدخول او بعده فالمن يقيم الدليل على انه

تحليله مقرون بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا  
 للنكاح والردة لا تصلح عفوا وكقوله اذا حج باطلاق النية يقع  
 الفرض بالدينان فكذا بنية النقل فان بعض العلماء حملوا المطلق  
 على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم  
 ذو خطر فيشترط لملكه شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه  
 يشترط له التهود فيقال كان الحاجة اليه اكثر فجعله اوسع الرابع  
 المناقضة وهي تلحق اهل الطهر الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم  
 طهارتان فيستويان في النية فينقض بتطهير بحيث فيضطر الى التيمم  
 الوضوء تطهير حكى كالتيمم بخلاف تطهير بحيث فيقول نعم اي الوضوء  
 تطهير حكى به فان النجاسة مكبة اي حكم الشرع بالنجاسة في الحيض  
 نجعلها كالحقيقة فينبى بالماء كما ينزل الحقيقة في غير  
 معقولة الضمير يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذي اخذ  
 في فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة كمن تطهيرها بالماء  
 بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك اي في التطهير فيجعل  
 الطهارة سواء نوى او لم ينو بل في صفة قرينة اي يحتاج



الى الية في ضرورة الوضوء قرية والصلوة تستغنى عنها اي غفران  
 الوضوء قرية كما في سائر من انما الصلوة بل تحتاج الى كونه الوضوء <sup>طهارة</sup>  
واما المسح فلهي بالصل بغير اجواب عن سوال مقدرو هو انكم قلتم  
 ان الفصل يظهر مقول فلا يحتاج الى التمسك بالاسم يظهر مقول  
 فيجوز ان يحتاج الى الية كالتميم فاجاب بان مسح الرأس ملحق  
 بالصل ووظيفة الرأس كانت على الفصل كذا دفع الحج اقتصر  
 على المسح فيكون خلفا عن الفصل فاعبر فيه احكام الفصل فان قبل  
غسل الاعضاء الاربع غير معقولة هذا اشكال على قوله لكن يظهر  
بالماء معقول قلنا لما انصف البدن بها اقتصر على غسل  
الاطراف في المعتاد دفعا للحج واقتر على الاصل في غير المعتاد  
كالقوى بحيث اى لما انصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وعجبا  
 جميع البدن لاد الشرع لما حكم بسرية النجاسة وليس بعض الاعضاء  
 اولى بالبرائة من البعض وحيث غسل جميع البدن لكن سقط البعض  
 في المعتاد دفعا للحج وبقي غسل الاطراف الاربعه التي هي اتم  
 الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعه غير معقول فلا يجزئ التمسك

وانكم ان الامام فخر الاسلام ذكر ان وصف محل الطهارة الى  
 بحيث غير معقول وقوله في التسليم فهو غير معقولة اسانف الى هذا  
 ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس العذر السبيلين على  
 السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان موثقة خروج <sup>الخاصة</sup>  
 فخر الى الطهارة امر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الاشكال  
 لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا <sup>شعبي</sup>  
 ان يقاس سائر المايعات على الماء في تطهير الحدث كما قدس  
 في تطهير نجس وجوابه انه انما ليس في نجس باعتبار انها فاعلة  
 لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق  
 بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه  
 غير معقول انه لا يستقل العقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه  
 معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم  
 بهذا الحكم بحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لا يطل هذا الوصف  
 وشرط صحة القياس كغير الحكم معقولا بهذا المعنى وهو انعم من الاشكال  
 فان دفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم



ان لا يبيع قيار غير السيلين على السيلين وفي هذا الفصل فروغ  
طوبتها مخافة التطويل **فصل** في الانتقال الى  
الانتقال من كلام الى آخر وهو ان يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الذي  
قدح اما ان ينتقل الى حكم كذلك اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول  
والانتقال يتحصر في هذه الاربعة لانه إما في العلة فقط وهو على  
صميمه لاثبات علة وهو الاول او لاثبات حكم وهو الثاني وحرف  
للم يكن لشيء منها كان كلاما حشا او اما في الحكم فقط وهو الرابع  
ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا كان كلاما حشا  
واما فيها وهو الثالث فينبه بالعلمه الاول والاول صحيح كما  
اذا قال الصبي المودع اذا استهلك المودعة لا يضمن لانه مسلط  
على الاستهلاك فلما انكر الخصم احتاج الى اثباته فلهذا لا يستعمل انتقالا  
حقيقته لانه الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويستعمل  
باخر كما في قصة الخليل واما لطلب الانتقال على هذا القسم لانه ترك  
هذا الكلام واستعمل كلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام  
الاول وكان الثاني عند البعض قصة الخليل صلوات الله عليه

حيث قال فان الله باق بالشمس من المشرق ولان الفرض اثبات الحكم  
فلو بالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلمه  
الاول بعد انقطاعا في عرف النظار واما قصة الخليل فالاحتج  
الاول وهو قوله نبي الذي يحيى ويميت كانت ملوثة واللعين  
عارضه بامر باطل وهو قولنا انا اجو واميت فلخليل لما حافت  
الاشياء والتلبس على القوم انتقل الى علمه لا يكون فيها اشتباه  
اصلا والثالث كقولنا الكتاب عند جمل الفسخ بالذالة فلا يمنع  
الصرف الى الكفارة كما يبيع بالحيات ولا جارية اي باع عبد بشرط  
لخيار ويجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا اجر عبد ثم اعتقه بنية  
الكفارة فان قيل عند لا يمنع هذا العقد بل بقضات الرق اي  
نقضان الرق مع الصرف الى الكفارة فقول الرق لم ينقص و  
ثبت هذا اي عدم نقضان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتاب عند  
معاوضة فلا يجزئ قضانا في الرق وان اشياه بالعلمه الاول  
فهو نظير الرابع كما نقول احواله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص  
وكلاهما صحيحان والرابع احتج لانه العلم النافي امرها كونه



ثالثه في قطع الشك بالاحتجاج الى حق وان اتفق الحكم لاجل  
اليه والى علة لا ينافي حكم كذا فهو باطل **فصل**  
في الحج القاسم الاستصحاب حجة عندنا في كل شيء ثبت  
وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقاءه وعندنا حجة الدفع لا الدبائ  
لأن بقاء الشرائع بالاستصحاب ولأنه اذا اتفق بالوضوء ثم شك  
في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان  
ملك المدعى فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب يدل على البقاء  
وهذا ثابت بالشرع بعد وفاته عم ليس بالاستصحاب بل انه  
لا نسخ للبرهنة وفي حجة فقد حرموا في النسخ والوضوء والبيع  
والكساح ونحوها لوجوب حكمه عند الخزان ظهورها في كون  
البقاء للدليل وكل ما يثبت على البقاء كحياة المفقود فثبت  
عندنا لا عندنا لان الارب من ابي الدبائ فلا يثبت ولا يورثه  
عدم الارب من ابي الدبائ فيثبت به والصالح على الدكار لا يصح عند  
يُجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعى في دفع الصلح  
كما بعد اليقين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصح حجة

ثالثه

للابتات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعى في دفع الصلح ويجب البينة  
على الشفع عندنا على ملك المشفع به اذا انكر المشتري لا يملك البيع  
الدار المشفع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري  
فيجب البينة على الشفع على ملك المشفع لا عندنا واذا قال العبد ان  
لم يدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول  
المولى عندنا فان العبد يملك بالاصل وهو اصل عدم الدخول  
فلا يصلح حجة لا ستحقاق المتق على المولى ومنها ان يخرج القائل  
التجليل بالنفي كما ذكر في نهاية النساء اي في المائة في دفع  
العلل الطردية والارح فانه يمكن الوجود بعله اخرى الا ان يثبت  
بالاجماع ان لعله واحدة فقط كقولهم يخرج في ولد القصب ان غير  
مضمون لانه لم يقص له ولدا ومنها الاحتجاج بنعارة الاشتباه كقول  
زفران غسل المرق ليس من لحي الثعالبات ما يدخل ولا يدخل فلا  
بالشك فان هذا جمل محض لانه لم يعلم ان هذه من ابي القصبين  
**باب** المعاصرة والتزويج اذا وردت ليلان تنقض  
احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان ساق







الأدلة في حجة الحق وحده فلما تعارض الأدلة سقي الحكم على ما كان هو  
 ان الملمط اظهر فيكون طاهرا ولا ينزل الحديث لوقوع الشك في رتبة  
 الحديث فلا ينزل بالشك وهو اي التعارض في الكتاب والسنة  
 اما بين آيتين او قرأتين او سنتين او آية وسنة متواترة والمخلص  
 اما قبل الحكم او الحل والزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم  
 كقصة المدعي بين المدعين او بان يحل على قايده الحكم كقوله تعالى  
 لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم  
 في موضع آخر وان يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفاية الآية اللغو  
 في الاولى ضد كسب القلب اي التهم وبذلك اقتضاه اي يكسب  
 القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم  
 بما كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية هي  
 قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان  
 اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم في  
 المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود  
 فاللغو في هذه الآية ما يخرج عن القائل وقد جاء اللغو بهذا المعنى

كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغوس في هذه الآية فيقتضي هذه  
 هذه الآية عدم الموازنة في الغوس والآية الاولى تقتضي الموازنة  
 في الغوس لان الغوس من كسب القلب والموازنة ثابتة في كسب  
 القلب فوقع التعارض في الغوس وهذا ما قال في المتن فاللغو  
 في الآية الثانية يشمل الغوس ذهبا يخلو عن لفظة كقوله تعالى  
 لا يصحون فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو فاصبروا <sup>المؤمنين</sup> وحيث علم  
 فوقع التعارض فحجنا بين ما بان المراد من الموازنة في الآية  
 في الاخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا  
 اي بالكفارة فقال فكفاية فالشافي يحل الموازنة في الاولى  
 على الموازنة في الثانية اي في الدنيا اي يحل الموازنة في الآية الاولى  
 على الموازنة في الآية الثانية وهي الموازنة في الدنيا حقوق  
 الكفارة في الغوس والعقد في الثانية على عكس القلب الذي ذكر  
 في الاولى اي يحل الشافي العقد في الآية الثانية على كسب القلب  
 حق يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو <sup>اليمين</sup>  
 فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على من



بلزم ان لا يكون العقل مجري على معناه الحقيقي وايضا الدليل ذال  
 على ان الموازنة في الآية الاولى هي الموازنة الاخرى بدليل  
 اقتضاها بكسب القلب وهو يحملها على الدنوية واما على من ههنا فان  
 اللغو جاء بهذين فيحل في كل موضع على ما يليق به ويحل الموازنة في  
 كل موضع على ما هو اليقينة من النبوة والاخرى. واقول لا تغار  
هنا واللغو في صورتين واحد وهو ضد الكسبة لا يليق بالشع  
ان يقول لا يؤاخذكم بالغوس والموازنة في صورتين في الآخرة  
لكن سكت عن الغوس وذكر المعقنة واللغو في الآخرة  
الذي في المعقنة يستلزم الكفارة لدن المراد الموازنة في الدنيا  
هي الكفارة هذا وجه وقع في طاري لدفع التعارض واللغو  
في الآيتين واحد وهو التمسوا في الآية الاولى بدليل اقتضائه  
بكسب القلب واما في الثانية فلا تدل على ان يقول  
لا يؤاخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة الذي يليق الدار بلا دفع  
اعني اليقين الفاجر بل اللغو ان يقول لا يؤاخذكم الله بالتسوية  
كما قل الله تعالى فواخذنا من ههنا او ههنا والمراد بالههنا

الموازنة الاخرى لدن الآخرة هي دار الجزاء والموازنة وقوله مكفارة  
 لا يدل على ان المراد الموازنة الدنوية لان معنى الكفارة السارة اي  
 الائم لخاصة بالمنفعة يستلزم الكفارة والآية الثانية دلت على عدم  
 الموازنة في اليقين التمسوا وعلى الموازنة في المعقنة وهي تامة عن  
 الغوس فانفع التعارض وثبت الحكم عن وقوع ههنا وهو عدم  
 في الغوس واما الثاني وهو مخلص من قبل المحل فان يحل على  
 تعارض المحل كقولهم ولا تبرهون حتى يطهرت بالتشديد <sup>الحنيف</sup>  
 فبالحنيف يوجب المحل هذا الطريق قبل الاعتقال والتشديد  
 يوجب الحرمة قبل الاعتقال فحلنا التحفيف على العشرة والمشدد  
 على اقل وانما لم نحل على العكس لانهما اذا طهرت لعشرة ايام حصلت  
 الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل من ثمانية  
 نحل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتمل الى الاعتقال الثاني  
 الطهارة واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان  
 صريح احتلاق الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فكذلك ان كان  
 دلالة كنهين احدهما محرم والاخر مباح يجعل المحرم ناسخا لثالث



قبل الجسد كان الأصل الاباحة والمبيع وحره لا بقاءه ثم المحرم نسخ  
 ولو جعلنا على العكس كثر النسخ اى لو قلنا ان المحرم كان  
 متقدما على المبيع فالمحرم كان ناسخا للاحقة الاصلية ثم المبيع يكون  
 ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالسك وفيه نظرات  
 الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرة بعد نسخا فيها  
 انا لانم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاحقة فانه انما  
 كان ناسخا لها ان قد صدر في الزمان الماضي دليل شرعي ذاك  
 على اباحة جميع الاشياء فلم يحرم كونه المحرم ناسخا لذلك المبيع  
 لكن صدور الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك  
 المبيع لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن انعام الدليل المذكور على  
 لا يرد عليه هذا النظر وهو انما اذا اشفع المكلف بشئ قبل صدور  
 ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بلا انتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين  
 حتى نبعث رسولا وهو قولنا خلقكم ما في الارض جميعا فان هذا  
 الاخبار يدل على ان الانسان ان اشفع بما في الارض قبل صدور محرم  
 او يبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غلب الامر

وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيع فقد نسخ ذلك المحرم  
 فلم يبق هنا تغييران واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فان نسخ  
 الايراد بهذا التفسير يقتصر الدليل بهذا الطريق ونقول عينا <sup>تكرر</sup>  
 النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم وقد قلنا في الاصل  
 هذا اى تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا  
 نقول بهذا في الاجل لان البستر لم يتركوا سدي في مؤخر الزمان  
 وانما هذا اى كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفسق قبل شرعنا  
 فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفسق  
 وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرايع في  
 ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التوراة فلم يبق الاعتماد والثقة  
 على شئ من الشرايع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب  
 على الايمان به ما لم يوجد المحرم ولا يبيع واعلم ان الشئ الذي  
 لا يوجد له محرم ولا يبيع فان كان الانتفاع ضروريا كالتعويض  
 فغير موعى اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فمقتضى <sup>الفقهاء</sup>  
 على الاباحة فان اريد واما الاباحة ان الله تعالى حكم باباحة في الارل



فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند  
بعض المعتزلة على الخط فان ارادوا ان الله مع حكم يحظر فيجوز  
وان ارادوا العقاب على الانتفاع فباطل لقولهم وان كنا معذرين حتى  
رسولا وقوله خلقكم ما في الارض جميعا وعندا لا شئ على الوقف  
ففسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الشارع عن  
الانتفاع به او ليس بممنوع والدول حظر والثاني باطلا ولا خروج  
عن التقيين واجاب في المحصول عن هذا بان المباح هو الذي اعلم  
الشارع فاعلم او دل على انه لا يخرج عليه في الفعل والترك وهذا  
لجواب ليس بشئ لانه لا خلاف في شئ لم يعلم الشارع بالخرج في فعل  
وتركه وعدمه فحق كلامنا الذي لم يعلم الشارع بالخرج  
في فعله وتركه وعدمه لم يخرج لم يعلم الشارع لعدم وهذا الكلام  
حشو ولا خلاف في هذا وقد نشر الوقف تارة بعدم العلم بان  
هناك حكم ام لا وان كان حكم فلا يعلم انه حظر او اباح اما عدم العلم  
بان هناك حكم ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالما اما ما يمنع  
او بعده واما انه لا نعلم ان الحكم حظر او اباح فحق فالحق عندنا

انا لا نعلم ان الحكم عند الله مع حظر او اباح ومع ذلك لا عقاب على  
فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند  
لحظر او الاباح وبين من يقول بالاباح اذ لا معنى للاباح الا  
انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عندنا بقول لا نعلم  
ان الحكم اباحا وقولهم ما اجتمع الحكم والحلال الحديث الا  
قد غلب الحكم للحلال اما اذا كان احدهما مثبتا والاخر بافان  
كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الدبابة وان كان لا يعرف به  
بل بناء على عدم الاصل فالمثبت اولي لما قلنا في الحكم والمباح  
وان احتمل الوجهين فيظن ان اي احتمل النفي ان يعرف بدليل  
وان يعرف بغيره ليل بناء على عدم الاصل فينتظر في ذلك النفي  
فان ثبت ان الدليل يكون كالدبابة وان ثبت انه بناء على عدم  
الاصل فالدبابة اولي بما روي انه عدم تزويج مهيونة وهو  
حلال مثبت وما روي انه محرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن في الحل  
الاصل والاحكام ملية مخصوصة تدرك عنا وكلامنا سوا ذلك  
بالراوى وراوى انه محرم عبد الله بن عباس رضي الله عنه ولا يولد له



الاصح ونحو هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان كتاب الحج  
 جازين عندنا بنسكنا روى انه عم تزوج ميمونة وهو محرم ونسك  
 لخصم باروى انه عم تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن  
 في الحل الاصل في خلافه فانه كان في الاطعم او في الحل الذي بعد  
 الاطعم ففان تزوجها في الاطعم ان لم يتغير الاطعم بعد  
 معقولة تزوجها في الحل الذي بعد الاطعم ان الاطعم تغير الى  
 كل فلا قل نافي والثاني مثبت لكن الاطعم حاله مخصوصة ممكنة  
 عيانا فيكون كالاتبات فرجنا بالراوى وهو ابن عباس بن يحيى  
 اعتقت بربيع وزوجها حر ثبت واعتقت زوجها عبد نافي  
 وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي  
 الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها حر ان اعتقت  
 ثبت لها الخيار العتق خلافا للشافعي لنا انها اعتقت بربيع  
 وزوجها حر وروى انها اعتقت زوجها عبد نافي ولا دليل  
 مثبت والثاني نافي لان معناه ان رقيقته لم يتغير بعد وهذا  
 لا يدرك عيانا بل يقيده على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة

الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيها لكنه مما يجعل المعرفة  
 بالدليل قبيل فان بين وجه دليله كان كالاتبات وان لم يثبت  
 فالنجاسة اولى وهذا نظير النفي الذي يجعل معرفة بالدليل  
 ويجعل نافي على العدم الاصل لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر  
 الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بقاء السماء وبالماء  
 لجاري وماء واحد ما ولم يغيب عنه اصلا ولم يلازمه شيء بخلاف اذا  
 اخبر واصب نجاسة الماء والنفث بطهارة فان نفي بظاهر الحال  
 فاجاز النجاسة اولى وان نفي بالدليل كان مثل الاتبات وعلى هذا  
 الاصل يفرغ الشهادة على النفي واما في القياس عطف على قوله ففى  
 الكتاب والنية ومعناه اذا تعارض قياسان فلا يعمل على النسخ  
 قول الصحابي بقاءه كالبقياس كالبقياس فياخذ بآيهما شار من  
 القياسين وكذا ما جذا بآيهما شار من قول الصحابي بعد شهادة  
 قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط التضاد حتى يعمل بعد بظاهر  
 الحال اذ في الاول اعني تعارض النصين انما وقع التعارض  
 الجمل المحض بالناحية فلما لم يجمع على واحد تسمع الجمل وهذا اى



في القياس ليس اي القارن يحمل محموله اي المجهول وهو لم يذكر  
 لفظا بل دلالة في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدلالة  
 وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما يأتي في كل واحد دليله في حق العمل  
**فصل** ما يقع به الترجيح فعليك استعراضا جريبا  
 الكتاب والسنة متاوتنا اما المتن فكل زوج النص على الظاهر  
 والمفسر على النص ولكم على المفسر والحقيقة على المجاز والاصح على الكناية  
 والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضاء  
 واما المسند فكل زوج المأثور على خبر الواحد وترجع بقية الروايات  
 وبكيفية معرفة الرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة فالنحو  
 عليه نصا صريحا او على معارف اعماء واعضاء اعماء فبعضه التي  
 من البعض ثم عرفنا اعماء اولي معارف بالمناسبة وايضا ما عرف  
 بالاجماع تاثير نوعه في نوعه اولي معارف بالاجماع تاثير الجنس  
 في النوع وهذا اولي من عكسه وكل منهما اولي من الجنس في الجنس  
 ثم الجنس القريب في الجنس القريب او الجنس غير القريب ثم المركب  
 من هذه الاقسام اولي من المفرد واقسام المركبات بعضها اولي

من بعض ومن اتفق المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك والذي  
 ذكرنا في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الدلالة فوق النسخ  
 كما مر في القياس والاحتسان وكما في مسألة طول الحر فالتأني  
 يقول برفق ماء مع غنية عنه فلا يكون كالذي تحته حرقه وقلنا  
 هذا يحتاج بمكة العبد باذن مولاه اذا وقع اليه من ابي صالح  
 الحر والامة فقال تزوج من شئت فملكك الحر وهذا اقوى  
 الثاني من قياس الشافعي او زيادة محل حل العبد على حل الحر فله  
 المشروع وتضييع الماء بالعرف باذن الحر يكون فالعرف اقوى  
 دونه لدن فالاول يقضي بالاصل وقالنا في تضييع الوصف  
 وسو جريته ونكاح الامة لمن له سريته جائز مع وجود ما ذكره العلامة  
 وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذلك الكفر  
 فاذا اجتمع نصير كالكفر بالكتاب فلا يكون للمسلم ولدان الضرون  
 تدفع باجلول الامة المسئلة وقلنا هو نكاح بمكة العبد المسلم  
 الحر المسلم على عامر وايضا هودين يقع معه للمسلم نكاح الحر  
 فكذا يقع نكاح الامة اعد من الكتابية دين يقع للحر المسلم



كتاب الحق القوي على هذا الدين فكذلك يصح للمسلم كتاب الله  
 التي هي على هذا الدين فهذا أقوى ثلثة لأن الرق منصف لا محتم  
 كما في الطلاق والعزة والقسم والحدود لأن الرقيق له شبهة الجوار  
 وبكفادات بواسطة الكفر في هذا الشبه قلنا أنه مال ثم له شبهة  
 بغير مخرج الذات فواجب هذا أن الشبهات التنصيف في استحالة  
 النعم التي تخص بالإنسان فطرف الرجل قبل العدة بأن بكل الحر أربع  
 وللعبد ثلثان لطرف النساء فيتنصف باعتبار الأحوال فمثل  
 الأمة مقدمة على الحق لكونه فاما في المقارنة فقد غلبت الحرية  
 كما في الطلاق والفرق أي لما كان الرق منصفًا وطرف الرجل  
 يقبل التنصيف بالعدّة في كل الكتاب بأن بكل البعد ثلثان للحر  
 أربع لاطرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدّة لأن الحق لا يحل  
 لها إلا الزوج واحد فلا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا  
 التنصيف بالأحوال بما لها لو كانت مقدمة على الحق يصح كتابها  
 وإن كانت متأخرة لا يصح وإن كانت مقارنة لا يصح أيضًا  
 تعليلًا للحرمة كما في الطلاق والادق أو ثبت بهذا أن كل كتاب يصح

للحق فإنه يصح للأمة إذا لم تكن مؤخر عن الحق أو مقارنة لها فيصح  
 للمسلم كتاب الأمة الكتابية إذا لم تكن على الحق وقوله كما في الطلاق  
 فيه نظر فإن كون طلاق الأمة اثبت ليس تغليبًا للحق لأن الزوج  
 إذا كان مالًا للطفلين يعلمها فإن لكل يكون أكثر مما كان مالًا للطفلة  
 الواحدة ثم عطف على قوله وكما في كتاب الأمة الكتابية قوله وكما  
مع الراس لأن المسح في الخفيف قوي إذا كان الركن في التلث  
 الثاني قوة بانه على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا هو  
 في هذا الحكم كالمسح في الخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيتم  
 ومسح الخف والجمرة والجرب بخلاف الركن فإن الركنية لا تجب  
 التكرار كما في ركن الصلوة بل الكمال مخير بقوله أي بالكمال هو  
 الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان أنه متعين فلا يجزئ التبعين  
 هذا الوصف اعتبر الشارع في الواجبات والمفصوب ورد المبيع بها  
 فاسد والإيمان ونحوها فإن ردة الودعة والمفصوب متعين  
 عليه فلا يجزئ بيعه إن هذا الردة الودعة والمفصوب وكذا  
 لا يجزئ التبعين في ردة المبيع بيعا فاسدا وكذا في الإيمان أن



البر واجب عليه متعبا فلا يجب عليه التعيين أنه فعله لأجل البر <sup>الخص</sup> وتحتاج  
فانه يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالوعدتين حقيقة الجملتين تقريبا  
وان كان فيه فضل فهو على المقدى اى ان كان المثل القبري وهو  
الضمان مماثلة في الحقيقة لتلك المنافع فهو المثل وان لم يكن مماثلا  
في الحقيقة يكون المثل التقريبي فضل عن تلك المنافع لان الاعيان  
الباقية حين من الدعوى غير الباقية وهذا الفضل على المتعدى  
اولي من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب  
الضمان ولان اهدار الوصف سهل من اهدار الاصل يعني ان  
اوجبا الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة قائمة وان لم تجب  
الضمان يلزم اهدار حق المصوب منه في المثل بالكلية في الكل  
والوصف فالقول سهل من هذا وقلنا التقييد بالمثل واجب  
في كل باب كالاھوال كلها والصلوات والصوم ونحوها ووضع  
الضمان عن المعصوم جاز في الجملة اى عدم ايجاب الضمان في اناله  
المال المعصوم جاز في الجملة كما يكون العادل مال الباغي والحر في  
مال المسلم والفضل على المقدى غير متدوع اصلا قاله المتأ

عليه بثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اى الفضل على المقدى <sup>نسبة</sup>  
لجواز ابتداء المصاحب للشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة  
فضل الصديق فيه اخترا من ايجاب القيمة بقاله مثله لان الواجب  
فيه قيمة عدل وهو معلوم الله تعالى والتفاوت انما يقع بعجزنا عن  
معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما  
في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المقوم  
لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع  
وذا لا يجوز انما عدم الضمان مضاف الى عجزنا عن ذلك اى  
ان قلنا بعدم الضمان فاما نقول بعجزنا عن ذلك المثل فان وقع  
جور يكون منسوب الى الشارع فلهذا اولى ثم اجاب  
عن قوله ولان اهدار الوصف الى آخر بقوله ولان الوصف  
ان قلنا ان كانت اصلا بلا بدل والاصل وان عظم فانت الى الصالح  
قد اخرجنا فكان هذا ناخرا والاول ابطالا وتقرير ان  
الوصف وهو كون المماثلة تامة يفتقر على تقدير وجوب الضمان  
بلا بدل والاصل وهو حق المصوب منه في المثل يفتقر الى بدل



يصل اليه في دار الجزاء فهذا القوت تاجر والاول وهو فوت الوصف  
 ابطال فالناخير اولي وضمان العقد ثبت بالتراضي مع عدم الممانعة  
 جواب عن قياس السامعي وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالبدل  
 فالامثلة الثلاثة المذكورة وهو قوله كالمسح في التخييف وكقولنا  
 في صوم رمضان وكنافع المضرب ورذناها لتجيم التياتر  
 على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم للذكور اما التياتر  
 قياسا وهو قولنا مسح فلا يسن ثلثه راجع على قياس السامعي  
 وهو قوله ركن فبسن ثلثه كثره اعتبار الشارع المسح في التخييف  
 واما الثاني قياسا وهو قولنا صوم رمضان متعين فكذب  
 تعينه كما في سائر المعينات راجع على قياسه وهو قوله <sup>رفض</sup> صوم  
 صوم فرض فحجب تعينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين  
 في سقوط التعيين واما الثالث قياسا وهو ان التقييد  
 بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العداوات كمن راع  
 المثل غير ممكن في المنافع فلا يجوز راجع على قياسه وهو قوله يضمن  
 بالعقد الى آخره لكثرة اعتبار الشارع الممانعة في جميع صور

الصلوات والصوم ونحوها وجميع العداوات والناكثين <sup>ص</sup> الا  
 وسوقه من الثاني والرابع وهو العكس اي لعدم عدم العلم اي  
 عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اي مسح <sup>الاص</sup>  
 مسح فلا يسن تكرار مسح الخف فانه متعكس فان كل ما ليس مسح  
 يسن تكرار بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليس  
 بركن اي مسح الدار ركن وكل ما هو ركن يسن تكرار كسائر  
 الاركان فانه غير متعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن  
 تكرار وهذا غير صادق لان المضمضة والاسنشق ليسا بركن مع  
 ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور  
 عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس  
 وموجعل الحكم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كلها  
 كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس اي لا يصدق كل حيوان  
 انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف <sup>ص</sup>  
 لازم لهذا العكس فاما عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان  
 الاصل وهو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد



الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كمال الوجود الوصف لم يوجد الحكم  
 فبشيء هذا عكسا وكقولنا في بيع الطعام بالطعام بيع عين  
 فلا يشترط قبضة أي كل بيع متعين لا يشترط قبضة كما في ما لم يبيع  
 المتعينة وينعكس بدل الصرف والسلم فان كل بيع غير  
 متعين يشترط قبضة كما في الصرف والسلم فانه اول من قوله كل منها  
 مال لو قبل بجنسه حرم ربوا الفضل أي كل من الطعامين مال  
 لو قبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لو قبل بجنسه حرم ربوا  
 الفضل فانه يشترط قبضة فانه لا ينعكس لاشتراط قبضه من مال  
 السلم غير الربوي وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا  
 كل مال لو قبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضة  
 وهذا غير صحيح لان مال السلم يشترط قبضة وان كان لا يقبل  
 بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال  
 كالتياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما  
 كونه من وجوه الترجيح فانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما  
 بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعلمية اغلب الظن

بعلمية ما ليس كذلك كما كونه اضعف فلان المعبر في العلمية الذاتية والاعتبار  
 للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلم ثبتي غاي رجع الى تأثير  
 العلة وهو الثلاثة الاولى اقوى من العدم عند العدم مسئلة  
 اذا تعارض وجه الترجيح فما كان بالذات اوليا كان بالمال اي  
 الترجيح بالوصف الذاتي او بالترجح بالوصف العارضي كما  
 جهة الفساد والفساد في صوم رمضان لم يثبت اعلم بنو الصوم  
 من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا هو ترجيح  
 الفساد بكونه عبادة ونحن نترجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم  
 فالترجح بالكثرة ترجيح بالذات وذلك بالعارضي وذلك  
 لانه بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون  
 النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزئ  
 فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما  
 على الآخر فالشافعي نترجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة  
 فان وصف العبادة يوجب كساده وهو وصف عارض لان  
 وصف العبادة لا يساكن عارض لان المساكن فحينئذ هو



ليرتفعة بل صار عبادة بجعل الله وهو امر خارج عن الاساك  
 ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون الشبهة واقعة في اكثر النماز  
 والترجيح بالكثرة ترجيح بلوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم  
 ما اكبر بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذا المراد بلوصف الذاتي  
 وصف يقوم بالشئ بحسب ذاته وحسب بعض اجزائه والوصف  
 العارضي وصف يقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه وذكره  
 احمل اخر وفيها ذكرنا كفاية **فصل** ومن التراجع  
 الفاسد الترجيح بعلية الاشياء كقوله اي كقول الشافعي فان  
 الاصح المتيقن لا يفتقر عند الاصح بشبه الورد بوجه وسواه  
 لعدم بوجه كل الزكوة وحل زوجه وقبول الشهادة وجوب  
 القصاص وهذا ما يطل لان المساهمة وصف واحد مؤثر في الحكم المط  
 افعي منها اي من السابحة في الوصف غير مؤثر ومنها الترجيح  
 يكون الوصف اعم كالظم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار  
 لهذا اذا الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته ومنها الترجيح  
 بعلية الاجزاء فان علة ذات جزء لا وحيث ذات جزءين ولا اثر

لهذا مسئلة من بكرة الدليل عند البعض لعلية الظن بها اي لجل  
 حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولا ترك الاقل اهل  
 من ترك الكل او الاكثر اي اذا تعارضت الادلة الكثرة والقليلة  
 ولا يمكن الجمع بينهما لاجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع والاكثر  
 او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فنترك الاقل سهل من ترك  
 او الاكثر لا عندنا في وادي يوسف اما ان كل دليل مع قطع <sup>الظن</sup>  
 عن غيره مؤثر فوجود العين وعدمه سواء وايضا القياس على  
 الشهادة فانه لا يرجح بكثرة اليهود اجماعا فقوله والقياس على  
 على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله والجماع على  
 ترجيح ابن عم هو ذم ورج او اخ لدم في التقصيب فانه لا يرجح بحسب  
 يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق كل سبب على  
 انفراد ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح  
 بكثرة دليل الامرث ثابتا واللام من متف خلافا لابن مسعود  
 في الاخير اي في ابن عم هو اخ لدم فانه راجع عند ابن مسعود  
 على ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث ويجب الاخر <sup>تحمله</sup>





الدخ لا بد وام فانه ينفع على الدخ لا بد بالاخوة لدم لان هذه الجهة  
 اى جهة الاخوة لدم تابعة للاولى اى للاخوة لا بد ولحين محل  
 اى حين القرابة يتحول لان الاخوة لا بد والاخوة لدم كل منهما اخوة  
 فيحصل منهما اى بالاخوة لا بد والاخوة لدم هيئة اجتماعية بخلاف  
 الاولين فيصير مجموع الاخوة من قرابة واحدة قوية فيزجح على  
 الاضعف فلا يزجح بكثرة الرواة ما لم تبلغ حد الثمرة فانه يحصل  
 هيئة اجتماعية هذه تقرعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل  
 فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما  
 اذا بلغوا حد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب  
 وقبل بلوغ هذا الحد يحمل كذب كل واحد منهم واعلم اننا نزجح  
 بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة  
 على السناد بالكثرة في صوم غير مثبت ولا نزجح بالكثرة في بعض  
 المواضع كالم نزجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان  
 الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم  
 منوطا بالمجموع من حيث المجموع وانما غير معتبرة في كل موضع لا يحصل

بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع  
 واعتبر هذا بالسأله فان كل امر منوط بالكثرة محل الانتقال و  
 كروب ونحوها فان الاكثر فيه راجح على الأقل وكل امر منوط بكل  
 واحد واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها  
 بل واحد قوي يغلب لا اقل من الضعاف فكثرة الاصول مقبولة  
 الاول لانها دليل قوي تاثير الوصف في راجعة الى القوة فيعتبر  
 وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤيد بنفسه  
 بل يدخل لوجوه اخرى اصاد فان الحكم منوط بكل واحد لا  
 بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان  
 هذا الحكم يتعلق بالكثرة من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء بل  
 الاول هذا هو الاصل فاحكم وفق عليه الفروع وقوله ولا القياس بقبول  
 آخر عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا نزجح ومعناه انه اذا كان العلة  
 في احد ما مغايرة للعلة في الاخر لكتما اذ يال الى حكم واحد كما ان علة  
 عند الشائعي الطعم وعند الكا لاطعم والادفار مثل واحد من العلة  
 يوجب جريه مع لخصه من الحنطة بخطين منها اما اذا كان العلة بينهما



واحد لكن القيس عليه متعدد فانه لا يكون قياسا واحد مع  
كثرة الاصول وهذا يصلح للرجوع ولا الحديث بجديث آخر على هذا كل يصلح  
علة لا يصلح من تحتها وكذا اذا جرح احد ما جرحه والاخر غير فالدلة  
نصفان وكذا الشفيعان بشخصين متفاوتين والشا فليزغ ضا  
الكبر ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر ولكن قسم بقدر الملك  
لان الشفعة من رافق الملك كالمرء والولد فقوله حكم العلة لا يتولد منها  
ولا ينقسم عليها المراد بالهذه هنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل  
بها فان المعلوم غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة للمادة  
وهي التي يحصل المعلوم منها فالمعلوم يتولد منها وينقسم عليها كالولد  
والمرء فاستحقاق الشفعة غير متولد في الدار المستفوع بها بل هو ثابت  
لها لا منها فلا ينقسم عليها **باب** **الاجتهاد** شرطه  
ان يحكى علم الكتاب بمغايير لغوش عا واقسام المذكورة وعلم السنة  
مستورا ووجه القياس كما ذكرنا وكله عليه الظن على احوال  
لخطا فالاجتهاد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد يصيب  
وهذا بناء على ان عندنا في كل جادة حكما معينا عندنا ومعنا

بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد مجتهد فاذا اجتهدوا في جادة فلكم عندكم  
في حق كل واحد مجتهد لهم ان المجتهدين كلنوا باصابة الحق ولا تقدر  
لحقوق بلزوم التكليف باليسر وسعهم وهذا كالا جهاد في القبلة فانه  
القبلة جهة القرى حق وان الخطي يخرج عن عمدة الصلوة واختلاف  
لكم بالنسبة الى قومين جارين كما كان في ارسال رسولين على قومين  
ثم اختلفوا فقل بعضهم يتساوى الحقوق لان دليل التقدير لا يوجب  
التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لاقبالوا استوت لا يصيب  
بحجة الاختيار ونسقوط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم  
ان جميع الاجتهادات تنفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او  
يختلف فيكون ح متعدد ولنا قولنا فقهنا هاسلبان وقوله  
ان اجبت فلك عشر حسنات وان اخطت فلك حسنة وفي حديث آخر  
جعل للمصيب اجرين وللخطي اجرا واحدا وقال ابن مسعود رضي  
ان اجبت ثمانية وان اخطت فحق ومن الشيطان ولا زالت  
بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصا في صفة في جادة فلا  
حق اساقا فكيف اذا ورد معنى اي كيف يتعد الحق اذا ورد



نظير حتى الشاء فاننا نقول بجوب الزكوة فيها قياسا على  
المضروب والثاني بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان  
كلاهما مصروف بالحاجة فمعنى القياس ان النص الوارد في المفسر  
وارد في المفسر معناه وان لم يكن وادعى اصريحا فلو كان النصان وادعى  
فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون  
احدهما منسوخا والآخر باسحا فاذا كان النصان وهما النص الوارد  
في المضروب والنص الوارد في الثياب ولزم من فالحق من جهة المعنى  
لا يدلان على حقيقة مدلول كل منهما اذ دلالة المعنى لا تزيد على دلالة  
ولو وجد دلالة صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد  
دلالة ما معنى بالطريق الاولي ولان الجمع بين الخطر والاباحة يمنع وكذا  
بالنسبة الى قومين في شريعتنا والتكليف بالاجتهاد يفيد جوازا عن قول  
المعتزلة ان المجتهدين كلهم اذ لا خطأ فهو مصيب نظر الى الدليل  
وله الاجروا اما مسكنا ليقول فان ضا د صلو من خالف الامام عالما  
خالفه بل على من هذا فاما عدم اعادة الخطي للكعبة فلو انها غير معتزلة  
لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو جاهد مع فاقم غلبه ظن

اصابتها ثم اختلف علماء في الخطي فعند البعض مخطي ابتداء وانتهاء  
اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطي  
في الحديث ولقولهم في ما روي من نزل الوعد كتاب من الله سبق لكم  
لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر هذا هو المقول لقوله ثم نزل هذا  
الحديث على ان الخطي مخطي ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا  
من وجب لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث  
وقصص في الركن الثاني في السنة وعند البعض مصيب ابتداء  
مخطي وانتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة كل مجتهد مصيب ولحق عند الله  
واحد فاذا كان الحق عند الله واحد لا يراد ان كل مجتهد مصيب  
بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو  
حقه مستحاضا شرائطه واكرانه فيكون آتيا بما كلف به من الاختيار  
وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون  
مدلوله قطعيًا البته لقوله تع ففهمناها سليمان الآية حتى عمل كلهما  
حكما وعلم ان سليمان لم خص باصابة المطلوب وتنصيف الامر  
بل على هذا ايضا اي على انه مصيب من وجه دون وجه واما قوله



لو لا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاساري من قبل كان اما القتل او  
المن وخص النبيهم بالفداء ايضا فلو لا الكتاب السابق بياحة  
الفداء وهو الرخصة لمستم العذاب على ترك العزيمة فترد الفداء  
كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا  
فلا يستحقون العذاب بسبب الخطا في الاجتهاد بعد سبق الكتاب  
والمخطئ في الاجتهاد لادبيات لان يكون طريق الصواب بينا والله  
اعلم بالصواب **الفصل الثاني** من الكتاب في الحكم  
ونيفير الحاكم وهو الله تعالى العقل على امر في باب الامر وهو الحكم  
برو هو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونور البصيرة  
في ثلثة ابواب باب في الحكم اعلم اني اخترت تقريبا حاصرا على فوق  
مذهبا وعلى هو المذكور في كتابنا من الاقسام المنفرقة وهو  
فتمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشئ آخر او يكون كالحكم  
بان هذا كن ذلك وسببه او نحو ذلك اعلم ان المراد بتعلق التل  
على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به لكون الشئ ركنا لثبو  
او علة او شرط فان التعلق بالحاكم ونحو حاصل في جميع الحكم

290  
اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرم  
ونحوهما فانها صفتان لفعل المكلف او ازالة الثاني كالمكلف  
المالك او يتعلق بملك المنفعة وملك المنفعة ويثبت الدين في الله  
والاول اما ان يصير فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او اخريا  
فان صحة العبادة كونها بحيث يوجب تفرغ الذمة فالمعتبر في نهما  
اعتبارا اوليا انما هو المقصود الديني وهو تفرغ الذمة وان كان  
يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخرى لكنه غير معتبر في  
ممنوعه اعتبارا اوليا والوجوب يكون الفعل بحيث لو اتي به بشئ  
ولو تركه يفتاقب فالمعتبر في نهما اعتبارا اوليا هو المقصود الاخرى  
وان كان يتبعه المقصود الديني كتفرغ الذمة ونحو اما الاخرى  
اي الذي يصير فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي  
في العبادات تفرغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات  
الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه  
بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه  
شرايطه الاصل الى لا واصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في



فالعالمات احكام اخرها الاتفاق وهو ارتباط اجزاء التصرف  
 شرعا فالبيع القاسد مفقود <sup>الشرع</sup> جميع ثم النفاذ ترتب عليه كالمكاشف  
 المفقود مفقود نافذ ثم لزوم كونه بحيث لا يكون رفعه واما الثاني  
 اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية فاما ان يكون حكمها اصليا <sup>اخر</sup>  
 مبنى على اعتدال العباد او لا يكون اما الاول وهو حكم الاصل  
 فان كان الفعل <sup>او</sup> من الترك مع منع اعم مع الترك فان كان  
 هذا اى كونه الفعل <sup>او</sup> من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فان  
 فرضه ويطفى واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسكونة في  
 الدين سنة والافضل مندوب وان كان تعالى العكس اى ان كان  
 الترك او الجواز الفعل مع منع الفعل حرام وبلا منعه كره وان استويا  
 بقاء فالفرض لازم علما وعلا حتى يكفر جاحدا فالواجب لا دم علما  
 لا علما فلا يكفر جاحدا بل يستحق ان يستحق باخبارا كالحاد اما ما ورد  
 فلا ويقتل تركها اى تارك الفرض والواجب الا ان بعض الله تعالى  
 والساقى لم يفرق بين الفرض والواجب والثقات بين الكتاب  
 وجبر الواحد فان الكتاب يفرض بطريق الثبوت وجبر الواحد <sup>نفذ</sup>

كذلك يجب لتفاوت بين مدلوليها فيكون الحكم الذي دل عليه  
 حكم الكتاب ثابتا نصيبا وحكم الذي دل عليه حكم خبر الواحد ثابتا  
 بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا اي  
 الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل  
 او لم ين الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى  
 القطعي او الظني فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان  
 سنة الهدى وتركها بوجوب ساعة وكراهة كالجماعة والاذان في  
 الاقامة ونحوها وسنة الرضا يدور تركها لا بوجوب ذلك كسنة النجم  
 في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي <sup>صلى الله عليه وسلم</sup>  
 عندنا تافى وعندنا تقع على غير ايضا فان السلف كانوا <sup>يقولون</sup>  
 سنة العير والنقل بناب فاعله ولا يسمى تاركه وهو دون سن  
 الرواية وهو يلزم بالشرع عند الساقى لانه محرف فيما لم يفعل <sup>بعد</sup>  
 فلا يبطال ما اذا تبعا وعندنا يلزم اى النقل بالشرع <sup>للقبح</sup>  
 ولا يطلوا املاكم ولا منع اذا صار الله تعالى وجب صيانة ولا سبيل  
 اليها اى الى صيانة ما اذا لم يلزم الباقي فالدرج بالموثوق



اوله العكس ان العيادة مما يحاط فيها ولا واجب صيانة لما  
 صار يقع تسمية وهو الذر فصار فعلا اولي بالوجوب اي صيانة  
 ما صار يقع فعلا اولي بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا  
 قوله تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه  
 متى وحال كونه مفعولا والحرام يعاقب على فعله وهو ما حرام لعينه اي  
 منشاء الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة واما حرام لغيره  
 كاكل مال الغير والحرمة هنا ملازمة لنفس الفعل لكن المحل قابل له  
 في الاول اي الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل  
 لعدم المحل فيكون المحل هناك اي في الحرام لعينه اصلا والفعل تعالى  
 فينسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحية للفعل لانه لا يلائم  
 المحل ويقصد به الحال كما في الحرام لغيره في الحرام لغيره اذا قبل  
 هذا الخبر حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكل الحرام  
 واذا قبل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل في  
 وقصده لخالف المجازة في المنذلة وصافي المسند وهو قوله  
 حرام اذا اريد منشأ الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تارة

وهو المحل اقرب ويكروه كراهة تحريم وهو المحل اقرب وعند  
 محمد بن هذا الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن  
 المطلق كالواجب مع الفرض واما الثاني المراد بالثاني ان يكون  
 كما اصلها اي يكون مبنيا على اعداء العباد فيسمى رخصة وواقع  
 من القسم الاول اي الذي هو حكم اصلي في مقابلتها اي في مقابلته  
 الرخصة بمعنى عزيمة وهي ما فرض الضيق ترجع الى العزيمة او  
 او سنة او نقل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان من حقيقة  
 احدهما الحق يكون رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما انه  
 في المجازية من الاخر اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما الحق  
 يكون رخصة من الاخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا  
 لكن احدهما انه في المجازية ان ابا بعد من حقيقة الرخصة من الاخر  
 اما الاول اي الذي هو رخصة حقيقة وهو الحق يكون رخصة من  
 الاخر فما استبح مع قيام المحرم والحرمة كاجزاء كلمة الكفر بها اي  
 بالقطع او بالقتل فان حرمة الكفر قائمة بل لان المحرم للكفر وهو  
 الدليل الدلالة على وجوب ايمان قائمة فيكون حرمة الكفر قائمة ابدًا



ايضا لكن حقا اي حق العبد بفوت صوم ومعنى وحق الله لا يفوت  
معنى لان قلبه مطمئن بالدينان فلا ان يحرم على السبابة وان اخل بالعزيمة  
وبذلك نفسه حسنة في دينه فاولو كذا الامر المعروف واكل مال الغير  
والافطار ونحو من العبادات اي اذا اكل على اكل مال الغير او  
على الافطار في رمضان او اكل على ترك الصلوة ونحوها ففي هذه  
الصور ان يعمل بالرخصة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذلك النفس اولى  
والثاني على الله رخصة حقيقة لكن القول احول منه بكونه رخصة  
ما استبح مع قيام الحرم دون الحرية كافطار المسافر فان المحرم للافطار  
وسوء السهر فإيم لكن حرية الافطار غير قائمة رخصتها على سبب  
زاحية حكمه فالتبني هو الشر والحكم وجوب الصوم وقد زاحى القول  
فقد من أيام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة  
نوع يسر لواقعة المسلمين هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى  
ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل  
في العزيمة ايضا فالأخذ بالعزيمة موصل الى فوائدها يحصل في العزيمة  
ليس يختص بالرخصة فالأخذ بها الى ان تضعفه فليس له بذلك

نفسه لانه يصير قائل نفسه بخلاف الفصل الاول لانه يضعف الصوم  
الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول  
اخر بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم  
لكن حكمه متراف فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الاقطار  
بشبه كونه كما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم  
والحرية قائمان فالحكم الاصل في الحرية وليس فيه شبهة كون استباحة  
الكفر كما اصليا اصلا فيكون الاول اخر بكونه رخصة والثالث  
اي الذي هو رخصة مجاز وهو اتم في الجارية وابعده من الحقيقة  
من الآخر ما وضع عنا من الاخر والاعلال يسمى رخصة مجاز لا  
الاصول يبقى مشروعا اصلا والرابع اي الذي هو رخصة مجازا  
لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا  
في الجملة فحيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة  
كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الداعي  
رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلا في عينا وهذا حكم شرعي  
لكنه سقط في السلم حقه بقي القيين عزيمة ولا مشروعا



وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساوقة هنا في  
في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى اما اضطررتم  
فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثاني ان المحرم قائم  
في الثاني اما ههنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد  
فضل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنقص ليس محرم في حال  
الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكل  
صلوة المارة رخصة اسقاط لقوله تعالى ان هذه صفة القرية الحديث  
روى عن عروة انه قال انقصوا الصلوة ونحو آمنون فقال نعم ان  
هذه صفة القرية تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وانما سأل  
لان الفجر يتعلق بالخوف قل الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم  
جناح ان تقصروا من الصلوة ان ختم وهذه الآية دليل على  
ان التعليق بالشرط لا يترك على العدم عند عدم الشرط وكلما سأل  
عروة دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سأل  
عروة وكان عالما به لانه من اهل اللسان وادب الفصاحة  
والبيان والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل

الرد وان كان اي التصديق ممن لا يلزم طاعة كولي القضاة  
فهنا اولى اي صورة يكون التصديق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى  
اولا ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخيار انما ثبت للبعد  
اذ انقضت رفقها في الكفاية هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر  
رخصة اسقاط والرفق ههنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيها  
الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر واظان فكل منهما تنفق  
رفقا وشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي  
غير رمضان اشق فالخير ههنا فان قيل اكمال الصلوة وانكسار  
اشق فتوبة اكمال خير فلنا التوبة الذي يكون اداء الفرض  
ساوئها واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق  
شيء بشي آخر فالشيء المتعلق ان كان دالا في الآخر فهو ركبت  
والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في باب القياس فعلة والا فان  
موصلا اليه في الجملة فاسباب الا فان توقف عليه وجوده فشرط في  
فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلة واما الركن فانيقوم به الشيء  
وقد منع بعض الناس على اصحابنا فيما والوا الا ان ركبت زائد



والتصدق بركن أصلي فانه ان كان اجالا فانه مركبا بلزم من انشا  
 المركب كما ينبغي المشتري بانشاء الواحد فنقول الركن الزايد شيء غير  
 الشرع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عنه  
 عفوا واعتبر المركب بوجود احكاما وقوام لذلك حكم اكل هذا الباب  
 وهذا نظير اعضاء الانسان فان الرأس ركن ينبغي الانسان بانشاء  
 واليد ركن لا ينبغي بانشاءه ولكن يفرض بانشاءه واما العلة فاما علة  
 ومعنى حكما اي يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة باسماء مؤثر في  
 هذا تفسير العلة بمعنى ولا يترافى حكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالمبيع  
 المطلق للملك والملك المحل والفعل للقضاء من فائدة اي مقادير للملك  
 كالعقلية وافرقة بعض من ايجابها اي بين العقلية والشرعية فها  
 المعلوم بقاء العقلية وتاخر عن الشرعية واما اما فقط كالمعلوم  
 بالشرط على ما تاتي واما اما ومعنى كالمبيع الموقوف والمبيع بالحجاز  
 من حيث ان الملك يضاف اليه علة اسماء من حيث انه مؤثر في الملك علة  
 لكن الملك يتاخر عنه فلا يكون علة حكما على ذكرنا ان الخبر يدل على الحكم  
 فقط في آخر فصل من يوم القابلة ودلالة كونه علة لا سيما ان المانع اذا

وجب الحكم به فحين ايجابها كالبان حتى يقع التحيل البعثة تبرع على  
 انه علة معقولا ولم يكن كذلك لما مع التحيل كالتكفير قبل الحث  
 عدنا. وليست علة حكما لان المتقدمة معدومة فيكون الحكم وسوكت  
 متراجعا عن العقل فلا يكون علة حكما كنها اي البان تشبه الاسباب  
 لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قل في رجاء حرت الدارين  
 غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه  
 اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزايد المحاصلة في  
 الموقف المشتري فوعده غير مشايمة بالاسباب بخلاف البان وانما  
 الاسباب لان السبب لا يتبع لزمان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة  
 التي يتاخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حيث العلة تكون مشايمة  
 لوقوع تحلل الزمان بينهما وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله  
 ولم يتخلل الزمان بينهما وبين الحكم فلا تكون مشايمة للسبب وكذا اكل الحجاز  
 مضاف بخواتم طالق غيرا فانه علة اسماء ومعنى احكاما كنه يشبه الاسباب  
 وكذا النصاب حتى يوجب صحة الاداء فيبين بعد الحول انه كان زكوة  
 لانه في قول الحول علة اسماء للاضافة اليه ومعنى كونه مؤثرا لان الفوق



يوجبها سائر الفقرات وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشاركة بالاسباب  
لان الحكم تراخي الوجود الفاعل ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب  
علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا اليه لم يوجب حقيقة الحكم  
النصاب سببا حقيقيا لكن اتما وليس به علة حقيقة لان الفاعل لا يستقبل  
بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يوجب ان يكون الفاعل تمام المؤثر بل تمام  
المؤثر المال التام ولو كان متراخيا اليه لم يوجب حصوله بالنصاب  
لكان النصاب علة العلة والفاعل لا يوجب حصوله بالمال لكن الفاعل وصف  
قائم بالمال له شبهة العلية لترتيب الحكم عليه ولو كان الفاعل سببا متقدما  
بنفسه هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء  
شبهة العلية كان للنصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت ولجرح فانه  
يتراخي حكمه الى السراية وكذا الرمي والزكاة عند اربع حتى اذا رجع ضمن  
وكذا كل ما هو علة العلة كسرايا القريب فان كل ذلك علة اسما ومعنى  
لا حكمها لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشابه السبب من حيث انه يتخلل  
بينهما وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى  
علة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علان اسما ومعنى

لا حكمها وهما لا يشاهان الاسباب ومنها الاجازة وكل ايجاب مضاف و  
النصاب ومرض الموت ولجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما  
ومعنى لا حكمها لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كسرايا القريب  
فان السراية علة الملك والملك علة الصق وقد صرح فيها انها علة تشبه  
الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكمها والظاهر ان سرايا القريب  
ليس علة اسما ومعنى لا حكمها لان الحكم غير متراخي عنه وانما يشابه الاسباب  
لنوسط العلة وهو الملك فقد جعل الامام فخر الاسلام العلة الثالثة  
بالسبب فيما آخر كفى لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة  
التي تحضر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التام  
ولا الترتيب لا يوجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل  
اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها قلنا اقسام اخرى وان  
الاجتماع بين الثلاثة فمشم آخر فحصل سبعة وقد علم من الاسئلة المذكورة  
ان العلة اسما ومعنى لا حكمها وقد وجد مع مشابهتها السببية كما هي  
ومعنى وقد وجد بدونها كالباع الموقوف وقد وجد مشابهة السبب  
بدونها كسرايا القريب واظن ان سرايا القريب علة اسما ومعنى



وصحاحا لكتبة نسيان السبب وأما ما له شبهة العلة كجنى العلة فيثبت  
بثبت بالثمة كبرو النسبة يثبت بأحد الوصفين وهو ما القدر  
لجنى وأما معنى وحكا كجنى الأخير فالعلة كالقراءة والملك للعقود  
تأخر الملك يثبت حكمه أي العنق بالملك فانه لجنى الأخير للعلة فيثبت  
لحكم به حتى يصح نية الكتمان عند الشراء فان نية الكتمان عند الاعتد  
فيعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عندهما أي عند أبي  
ومحمد ولا يضمن عند أبي حنيفة والخلاف فيما اذا اشتراه معا أما  
اذا اشترى الجبني بصفة ثم القريب يضمن بالاتفاف والفرق اذ قد  
ان في الاول منى الجبني بفساد نصيبه حيث اشرك القريب ولا يعتبر  
جملة وفي الثاني لم يرض فان تأخر القرابة يثبت بها أي يثبت بالقرابة حتى  
يضمن منى القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما اذا وثق عبد  
ثم ادعى احد حاله فيه بخلاف الثمادة أي اذا استلج احد لم واحد  
لا يضاف الحكم الى الثمادة الاخير بل الى المجموع فأيها رجع بضم النصف  
فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما عمل بالقضاء وهو يقع بها وأما اسمها  
وصحاحا ومعنى ما باقاة السبب لادى مقام المدعى اليه كالسفر والمريض

فانها اقيم مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والموت  
والنكاح مقام الطوى أي الموت والنكاح يقومان مقام الطوى في ثبوت  
السبب وحرمة المصاهرة أما في الثلثة الاول فلم يذكر في المتن المدعى  
للقصورا وباقاة الدليل مقام المدلول كالجنى عن المحبة مقامها في قوله  
انا جيتني فانت كذا والظهر مقام الحاجة في اقامة الطلاق واستحلال  
الملك مقام الضل في الاستبراء والداعي الى ذلك أي السبب المتضمن  
لاقامة الداعي مقام المدعى اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة  
الذكرة في المتن اما دفع الضرورة كما في انا جيتني وكما في الاستبراء  
واما الاحتياط كما في تحريم الداعي في المحرمات والعبادات واما دفع الحج  
كالسفر والظهر والبقاء للخائنين والفرقيين دفع الحج ودفع الضرورة  
ان في دفع الضرورة لا يكون الوقوف على ذلك الشيء كالحاجة فان وثق  
الغير عليها محال فالضرورة دأعية الى اقامة الجنى عن المحبة مقام المحبة  
أما المشقة في السفر والازال في البقاء الخائنين فلو قوف عليها لم يكن  
كن في اضافة الحكم اليها جرح لخطأها وبالقسم العقلي بني قيمان عليه  
معنى فقط وعلة حكما فقط فلا جعلوا الجنى الاخير من العلة علة معقولة



وحكما لا سما يكون الخبر الاول علة معنى لا سما وحكما فالقسم الذي  
 ذكرناه وهو انه شبه العلة بخبر العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة  
 اسما وحكما ان كانت مركبة والخبر الاخير علة حكما فقط كالذي  
 مثلا ان كان مركبا من خبرين والخبر والاخير علة حكما لا سما ومعنى  
 وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط لدخول الدار  
 مثلا علة حكما واما السبب فاعلم انه لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم  
 علة فان كانت مضافة اليه اي ان كانت العلة مضافة الى السبب  
 كوطي الدابة مثلا فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سببها  
 وهو السبب فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب المدة  
 بسوق الدابة وقودها وبالتمهاده باليقصاص اذ ارجع لا القصاص  
 عند لا اي لا يجي القصاص عند على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عروا  
 فانقص ثم رجع الشاهد لانه جازا المباشرة وشهادته انما صادرت  
 قتل الحكم القاضي واختار الولي وان لم تكن مضافة اليه اي العلة مضافة  
 الى السبب لمكان يكون اي العلة فعلا اختيارا فاسبب حقيقي لا يضاف  
 الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنمة الدال على السير في حصار

في دار الحرب اي لا يضمن الدال على السير في السارق ولا يشترك  
 في الغنمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب  
 والحكم علة هي فضل فاعل فحار وهو السارق في فضل السرقة و  
 العار في الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب  
 ولا جنى اي لا يضمن اجنبى قال لا يخرج من هذه المرات فانها  
 حرة فضل واستولدها فاذا هي انة لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما  
 اذ اذق بها الوكيل والولي على هذا السطر ولا يلزم ان المودع  
 والحكم اذا دل على الوديعة والضيعة يضمنان مع انهما سبيان  
 لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والحكم بازالة الدية  
 اذا تقررت بافضائها الى القتل اي تقررت المدة الاخرى انما  
 هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه  
 ان يضمن بترك دلالته لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال  
 انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ  
 الافضاء لم يصري بها للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة  
 الامن سبب لضمان بقوله فان الضيد محفوق بالبعد عن الناس



مخلاف بالاسم اي اذا دل رجل التارق على ان مسلم لا يضمن فلا يكون  
محموظا ليس لاجل البعد عن الناس فلا لالة لا يكون ازاله الا من وصيها  
 اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محموظا ليس للبعد  
 عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي كينا ليسك للدافع  
 فوجأ به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السب وهو دفع اليه <sup>الصبي</sup> <sup>التي</sup>  
 وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط <sup>عن</sup>  
 بين جرحه ضمن لانه لم تخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاق الحكم <sup>النسب</sup> الي  
 وسوال دفع ومنه اي من السب ما هو سب مجاز اي التخليق والاعتناء  
 والنذر المعلقة فالمعلقة صفة للتخليق والاعتناء والنذر نحو  
 ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فبعد حران دخلت فله  
 عليه كذا الجزاء متعلق بقوله ما هو سبب فليخار وقوع الطلاق <sup>الغزو</sup>  
 ولزوم المنذور لانها بما لا توصل اليه لان الشرط على شرط الوجه  
 اعلان هذه الامور المعلقة بمرأ لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها  
 سببا مجازا وكالمؤمن بالله للكنانة اي سبب للكنانة مجازا لا نقاشا  
 اي المؤمن للشر فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث <sup>كك</sup> فلا

المؤمن موصل الى الكفارة فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا <sup>فلا</sup>  
 اذا وجد الشرط اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط  
 بصير المحاب السابق على حقيقة بخلاف المؤمن للكنانة فان الحنث  
 عليها وعند التارق في سبب في هو اهل حق بطل التعليق بالملك  
 اي ان قال لا جنية ان تخذله فانت طالق او لعبدان ملكك فانت  
 حر يكون باطلا لهدم الملك عند وجود العلة وجوز الكبير بالمال قبل  
 الحنث لجواز التحمل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب وهو <sup>النسب</sup>  
 قبل الحول اذا وجد السبب وهو المضاب ثم عند هذا المجازة  
 حقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنها هو سبب مجازا وهذا يثبت  
 في ان التحمل بطل التعليق ام لا فعند زواله لانه لما لم يكن الملك  
 وكل عند وجود الشرط فظني الوجود ليصح التعليق شرطا وجوب  
 في الحال ليرتفع جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطل زوال  
 الملك لا يبطل زوال الحمل صورة المسئلة اذا قال لامرأة ان دخلت  
 الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق فلما قصدت بطل التعليق <sup>حتى</sup>  
 ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زوال



لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك  
 عند وجود الشرط وعند وجود التعليق لأن زمان وجود الشرط  
 هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يقتضي إلى الملك فاما التعليق  
 فلا افتقار له إلى الملك حال التعليق فإذا علق بالملك بخوان تزويجك  
 فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق  
 وإن علق بغير الملك بخوان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق  
 وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق  
 على الملك حال وجود الشرط بالاحتياط فإذا وجد الملك حال التعليق  
 صح ثم لا يبطل التعليق زوال الملك فكما لا يبطل زوال الملك لا يبطل  
 زوال الحل أيضا والمراد من زوال الحل وقوع الطلاق الثالث من قول  
 فان طلقها فلا تدخل في عهد حتى تنكح زوجا غيره قلنا ايمن سريعت  
 للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالخيار فيكون للخيار شبهة الثبوت  
 في الحال فلا بد من الحل فانه اذا قل ان دخلت الدار فانت طالق  
 فالعرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت يرتب عليه هذا الأمر المخوف  
 أي الخوار فيكون الخيار وهو وقوع الطلاق مانعا من ثبوت البر كما

يكون مانعا من الغيب فالمراد بكون البر مضمونا هذا فيبطل زوال الحل  
 لان زوال الملك أي يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثالث من قول  
 الملك وهو ان يقع ما دون الثالث لانه يمكن الرجوع إليها فالحاصل  
 ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحته هذا التعليق على  
 وجود النكاح فيكون مقتضا على الطلقات التي يملكها هذا النكاح  
 اما الطلقات التي يملكها النكاح بعد الثالث فالمراد اجنبية  
 من الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالزوج فان البر مضمون  
 لوجود الملك عند وجود الشرط فان الشرطية بمعنى العلة وليس للخيار  
 شبهة الثبوت فيها فلا حاجة إلى اثبات تلك شبهة ليكون البر مضمونا  
 المراد بتلك شبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للخيار شبهة الثبوت  
 في الحال ليكون البر مضمونا واعلم ان كل من الاحكام سببا ظاهرا  
 يرتب الحكم عليه على امر في فصل المرضية لوجوب الايمان بالله تعالى  
 حدوث العالم ولما كان هذا السبب في افاق والاتساق موجبا  
 دائما يصح ايمان الصبي وان لم يحاط به وللصلاة الوقت على ما  
 وللزكاة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكاة اسكا



ومكان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف  
 وهنا الوجوب يتكرر بالحوادث فيجبان يكون الحول سببا لا النصاب فلان  
 هذا الاشكال قال الا ان الفقدان لكل الامان تام والثبات بالزمان  
 ما قيم الحول مقام الثبات فتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب  
 بتكرر المال تقديرا والقصور ايام شهر رمضان كل يوم لصومه والصدقة  
 الفطر ليس بوجوب وجب عليه وانما الفطر شرط لقوله عدم ادواته يتوون  
 وعبر ان لا تنزع الحكم عن السبب وانما يحجب عليه يتوون عنه كما في العاقبة  
 والثاني بطلان عدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكاثر في  
 الاول وايضا يتضاعف الواجب يتضاعف الراس والاضافة الى  
 يعارضه الاضافة الى الراس ويوجب الاستفارة ايضا بخلاف  
 الوجوب هذا جواب عن سوال وهو ان الاضافة آية السببية في  
 الصدقة تضاعف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة  
 تضاعف الى الراس ايضا فاذا انقارضا ساقتا ونحوه نعمت على سببية  
 الراس ايضا نعم هذا الدليل قوي من الاضافة لان الحكم قد مضى  
 الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجزئ في التضاعف وايضا

وصف المونة اي قوله عدم ادواته يتوون يرفع سببية الراس  
 والحق البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الاثر الثانية  
 حقيقة الخارج وهذا الاعتبار هو مونة الارض وباعتبار الخارج في  
 سبع الارض قل عن الخارج عبادة اي العشر عبادة لان العشر جزء  
 من الخارج فاشبه الزكاة فانها جزء من النصاب وكذلك الخارج اي سببه  
 الارض الثانية لان الثمارة يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة  
 فصار مونة باعتبار الاصل وهو الارض بقوة باعتبارها  
 وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عامر الدنيا واعراضها  
 فصار سببا للملكة ولذلك لم يحتملها عندنا اي لاجل ثبوت وصفها  
 في الصرف وثبت وصف العتوة في الخارج لم يحتمل العشر والخارج  
 عندنا خلافا للشافعي وللطهاني ارادة الضاوة والحد شرط  
 والحدود والعتويات ما نسبت اليه من سرقه وقتل ولكفارة  
 ما نسبت اليه من دابر بين الخطر والاباحة ولشرعية المعاملة  
 البقاء المقدرة اي العالم والاختصاصات الشرعية النضرقات  
 المشروعة كالبيع والكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم



ان كان ثبوت الادراك العقل نائز ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة  
يخص باسم السبب وان كان بصفة فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم  
كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو  
الغرض كالشراء للملك المتعة فان العقل لا يدرك ثبوت لفظ اشتريت  
في هذا الحكم وهو صنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل  
ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل نائز كما ذكرنا في القياس يخص  
باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو ما حقيق كالشهادة للملك  
والوصف للصلوة او جعلى وبكلمة الشرط او دلالتها نحو المرأة التي  
ان زوجها طالق وقد قران اثر التعليق عند مانع العلة وعند منع  
واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف  
لحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان كانوا  
مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة <sup>كشهود</sup>  
التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرأه وقرآن  
بان المرأة اختارت ضمها فخصى القاضى بوقوع الطلاق ثم رجع  
الفرقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار

علة فان قال ان كان قيد عيبه عشر اوطال فهو حرم ثم قال وان علة  
احد فهو حرم فشهد شاهدان انه عشر اوطال فخصى القاضى بصفته  
ثم حله فاذا هو مائة يضمنان قيمته عند الرجوع لان القضاء بالعتق  
يقتضي ظاهرا وباطنا عده والعلة لا تصلح لضمان العتق العلة  
قضاء القاضى وانما لا تصلح لضمان لكونه غير متعلق فانه تفصى بناء  
على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقتين اى شهود اليمين  
وشهود الشرط فان العلة تصلح لضمان لانها اثبت العتق بطريق  
التعدي وعند ما لا يضمنان لان القضاء لا سفل في الباطن يعقبي  
بحال القيد وكذا حار اليمين عطف على المثالين المذكورين وبما  
شهود الشرط ومسئلة القيد والتقية فان هناك شرطا لا يعارضه علة  
تصلح لاحضارة الحكم اليها والشرط هو كحرق علة السقوط هو العقل  
لكن الارض مانع من السقوط فان زالة المانع ضارت شرط للسقوط ثم  
بين ان العلة لا تصلح لضمان الحكم وهو ضمان اليها بقوله فان  
العقل علة السقوط وهو امر طبعى والمشتى مباح فلا يصلح ان  
لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعلق بالضماني



فيما اذا حضر في غير ملكة بخلاف اذا اوقع نفسه واما وضع الحجر  
 اشترع الجناح والحايطة المال بعد الاستهاد من قسم الاسباب واما شرط  
 في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فصل بخار غير منسوب اليه كما اذا  
 قيد عبد الغير فائق لا يضمن عذبا فان الحل لما سبق لا باق الذي  
 هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط  
 يتاخر عنها وكذا اذا فتح باب بقصر واصطبل خلافا لمحمد ان  
 فصل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح وجب الضمان  
 كما في سيلان ماء الزرق فان التفار طبعي للطير كالسيلان للماء  
 لما انه هدر في ابيات الحكم لا في قطعة عن الغير كالكلب يمل عن سبب  
 الارمال واذا قال الولي سقط وقال الحافر سقط نفسه فالقول  
 اي الحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط  
 فهو مقتضى اصل بخلاف الخارج اذا ادعى الموت بسبب آخر لا يتنا  
 علة واما شرط اسم الحكم كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجوب  
 شرط اسم الحكم فواحد الاول في الملك لا الثاني لا تطلق <sup>بالعكس</sup>  
 تطلق خلافا لزوج صورته ان يقول ان دخلت هذه الدار وهذا

الدار فان شرط قابلية فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى  
 يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا  
 لصحة الشرط فيشرط عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكرنا  
 في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان  
 هو وجوده متاخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهذا  
 عليه الزنا لا يتوقف على احصان يحدث متاخرا اقول ما ذكرنا وهو  
 ان الشرط امر متاخر عن وجود صورة العلة وينع انعقاد العلة الى  
 ان يوجد هو تفسير الشرط التعليلي الشرط الحقيقي كالتجارة للساح  
 والعقد للتصرف ونحوهما كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والمكان  
 والبدن لها فالشرط التعليلي متاخر عن صورة العلة اما الشرط <sup>الحقيقي</sup>  
 فلا يجب تاخر عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرها فكون لا  
 متقدما لا يدل على انه ليس بشرط هذا لا يخلو اختلج في خاطري ونحو  
 عنه ان الشرط اما تعليلي واما حقيقي والحقيقي فانه ان يكون  
 الشرط متاخرا عن العلة كحف البئر وقطع جبل القنديل والاخر ان يكون  
 متقدما كالوضوء للصلاة والعقل للتصرفات فاما ما هو متاخر



اقوي مما هو متقدم لانه لكم مقدار للشرط الذي هو متأخر عن صورة القلة  
فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم  
فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط  
علامة فاذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت  
بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة  
ولما كان في نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت  
ثم ان كان الاحصان علة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا  
في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فجب ان يثبت  
ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنا ومولاه كافرا انه اعتقه  
اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء ان الزنا  
لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا  
على عبد مسلم زنا بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة  
على المولى الكافر فيقبل فيثبت عنقه والحرية غير شرائط الاحصان  
فيثبت احصان شهادة الكافر قلنا الشهادة النساء خصوصية  
دون المنهود عليه اي في عدم القبول فان العقوبات لا يثبت بها

الرجال مع النساء فانها لا يثبت العقوبة ومنها لا يثبتها لان الاحصان  
ليس العلامة لكن يضمن ضررا بالمنهود عليه وهو كذبه ورفع الحجاب  
وهي تصلح لذلك اي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على  
المنهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم  
هي يضمن ضررا بالمسلم اي شهادة الكافر يضمن في هذه الصورة  
ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اتفقوا حرته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح  
لذلك اي لا تصلح شهادة الكافر للضرر بالمسلم وهو اذا ذكرنا من تكذيبه  
ورفع الحجاب وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة  
فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة فلا ان شهادة القابلة على الولاية  
يقبل من غير فراش اي في المستورة والمنقوية عنها زوجها ولا جمل طاهر  
عطف على قوله من غير فراش ولا ارادة عطف على قوله ولا جمل اي بلا فراش  
الزوج بلا جمل لا يتم بوجدها اي في شهادة القابلة لا تصح  
الولد وهي مقبولة فيه اي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد فاما  
النسب فاما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوف  
السابق وعند آبي لا يقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب



مضافا الى الولادة بشرط لاثباتها كمال الحجج بخلافها اذا وجد احد <sup>الثلاثة</sup>  
 وهو اما الفرائض واما الحمل واما اقرار الزوج بالحمل واذا اقر الزوج <sup>بالولادة</sup>  
 طلاق قبل شهادة امرأة عليها في حق الطلاق عند المألا  
 لما ثبت الولادة بما يثبت ما كان تبعها لا عند ابي لان الولادة  
 شرط للطلاق فتعاقبها الوجود بشرط لاثباته اي لاثبات الشرط  
 ما بشرط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه بشرط لاثبات  
 العلة ما بشرط لاثبات حكمها على ان هذه الحجج ضرورية فلا يتعدى  
 اي شهادة المرأة الواحدة مجتزعة ضرورة لا تقبل الا فيما لا يطالع عليه  
 الرجال وهو الولادة فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق  
 لان الطلاق مما يطالع عليه الرجال فلا تقبل فيه شهادة الواحدة كما في  
 شهادة المرأة على ثبابة امة يثبت على انها بكر في حق الرد فان ثبأت  
 المرأة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في حق البكارة والسيابة  
 فكذا هذا بل يخلف التابع وقيل الشافعي الاصل في المسلم العفة <sup>فالتد</sup>  
 كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اي كونها كبيرة اي يثبت  
 بالعجز عن اقامة البينة ان العذف حين وجد كان كبيرة لانه يصير <sup>كبير</sup>

عند العجز فيكون العجز علامة لجأية فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم  
 شرعي سابقا عليه اي على العجز عن اقامة البينة فيعجز العذف بسقط  
 الشهادة عند الشافعي وان لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادة من عجز العذف  
 بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقم عليه الجلد بخلاف  
 الجلد اذ هو فصل حتى اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة  
 البينة فانه فصل حتى لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فما يكون <sup>بغير</sup>  
 اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يكن سبقه فان تحقق العجز  
 يظهر ان عدم قبول الشهادة كان تابعا حين العذف وان لم يتحقق  
 العجز يظهر ان كان مقبول الشهادة فكان صادقا في ذلك العذف  
 قلنا العذف في نفسه ليس كبرية فان الشهادة عليه مقبولة بحسبة  
 اي بحسبة شريعة وهو اي العذف لا يحل الا ان يوجد الشهود فاذا <sup>بعض</sup>  
 لم يأت بمثل من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا في  
 الرد الفاضل شهادة الراعي والعقد اصل لكن لا يصلح لاثبات رد  
 الشهادة لما عرفت ان الاصل لا يصلح حجة لاثبات بل لا دفع فقط ثم  
 ان اي بالبينة على الزنا في غير مقام العهد بعد جلد يظل رد



شهادة ويجوز الزاني وان تقدم العهد أي إذا أتى بالبينة على الزنا  
 بعد اجل الزاني لكن بعد تقدم العهد يبطل الرد أي مرة شهادة الزاني  
 ولا يثبت الحد أي حد الزنا على المقدوف لأن تقدم العهد صالحة  
 في حد **الزاني** **المحكوم به** وهو قسمان <sup>بالسر</sup>  
 له الأول حتى قاله وجود آخر شرعي فالقول بعد أن يكون متعلق  
 حكم شرعي أما أن يكون سببا لحكم آخر أو لم يكن كالزنا فإنه حرام  
 وهو سبب لوجوب الحد والحل ونحو وكذا الثاني كالبيع فإنه مباح  
 وهو سبب لحكم آخر وهو الملك والصلوة المحكوم به <sup>الكل</sup> وهو فعل  
 قسمان بالسر له الأول حتى قاله الزنا والاكل له وجود شرعي  
 مع وجود حتى فالمحكوم به لا بد أن يكون متعلقا لحكم شرعي فيعد  
 أن يكون كذلك لا يخفى من أن يكون سببا لحكم شرعي آخر أو لم يكن فحصل  
 أربعة أنواع الأول بالسر له الأول حتى وهو متعلق لحكم شرعي  
 وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فإنه حرام وسبب لحكم شرعي وهو  
 الحد والثاني بالسر له الأول حتى وهو متعلق لحكم شرعي لكنه  
 ليس سببا لحكم شرعي كالاكل ما كونه متعلقا لحكم شرعي فلا ت

الكل تامة واجبة وأخرى حرام والثالث ماله وجود شرعي وهو  
 متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي آخر كالبيع فإنه مباح وسبب للملك  
 والرابع ماله وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي  
 كالصلوة والوجود الشرعي بحسب مكانه وشرايط اعتبارها الشرع  
 فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعيرة شرعا الغير الذاتية  
 يسمى صحيحا ولا فاسدا أي أن لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى  
 فاسدا وان لم توجد أي لم يكن والشرايط التي بالطلا والفساد صحيح  
 باصله دون وصفه فاما الصحيح المطابق فيراد به الأول أي وجدت  
 الدركان والشرايط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به إما  
 حقوق الله أو حقوق العباد أو اجتماعهما والأول غالب أما اجتماعهما  
 فيه والثاني غالب فاحقوق الله ففائدة عبادات خالصة كالإيمان  
 ورفقته وكل شتم على الأصل والمحق والزنا والديان أصل التصديق  
 والقرار لمحق به حتى أن نركب مع القدرة عليهم يكن ملينا عند الله تعالى  
 عند الناس وهذا عند بعض علماءنا ما عند البعض فالإيمان القصد  
 والقرار لاجراء الأحكام الدينية وهو أصل في حقها أي الإقرار



في حق أحكام الدين اتفاقا حتى يقع إيمان الكفر في حق الدنيا ولا يصح مرة  
وزوال الإيمان الأعمال ومباداة فيها مؤنة كصلة الخطر فلم يشترط لها  
كمال الأهلية ومؤنة فيها عقوبة كالحزاج فلا يبدأ على المسلم لكن يبقى  
لأنه أي لأن الخراج لما تردد بين الأمرين أي بين العقوبة والمؤنة لا يطر  
بالشك على أنه الوصف الأول وهو المؤنة غالبية على سبقه مؤنة  
باعتبار الأصل وهو الأرض عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة بها علة  
كالعشر فلا يبدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالحزاج على المسلم وعند  
أبي يوسف يضاعف لأنه فيه أي في الشر معنى العبادة فالكفر  
بأنها في كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة في كل وجه فيضاعف  
أي العشر إذا هي أي المضاعفة أسهل من الإبطال أضلا أعلم أن محمدا  
قاسى إبقاء الشر على الكافر على إبقاء الخراج على المسلم فقال أبو يوسف  
أن في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير الشر  
أما الخراج فلأن فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل  
وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة العقوب وهو إلقاء  
يرجع إلى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير الشر والمضاعفة أسهل

من الإبطال فيضاعف إذا هي في حق شرع في الجملة وعند أبي حنيفة ينقلب  
خارجا إذا التضعيف أمر ضروري فلا يصار إليه مع إمكان الأصل وهو  
الخراج لأن التضعيف ثبت بإجماع الفقهاء بخلاف القياس فيقوم باعتبار  
لأن تلك لطافة كفارة لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم  
الجزية فلا يكونون في حكمهم وحق قائم بنفسه لا يجب في ذمة أحد كغير  
الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث  
بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لأنه لا يوصف بالتقصير والبالغ لا يطر  
مقتصر فيلزم الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب أي لا يثبت حرمان  
الميراث في القتل بسبب كحرمان الميراث والشاهد إذا رجع لأنه أي حرمان  
الميراث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة في  
فلا يجب على السبب كحاف الميراث لأنها أي الكفارات جزاء الفعل  
الصبي أي لا تجب الكفارة على الصبي لأنه لا يوصف بالتقصير خلافا  
للسانعي فيها أي في المسبب والصبي لأنها عند ضمان المثل وهذا  
لا يصح في حق الله والكافر أي لا تجب الكفارات على الكافر لو  
العبادة وهي أي العبادة فيها غالبية أي في الكفارات الأكلية الظاهر



فان وصف العقوبة فيها غالبه لانه اى الظهار منكر من القول وفرد  
 وكذا كفارة الفطر اى وصف العقوبة غالبه فيها لقوله ثم فعله  
 ما على المظاهر ولا جماعهم على انها لا تجب على الخاطي ولان الاطعام  
 عند اليسر فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الاطعام عند المأثم  
 فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة مخصة فلا دفع  
 هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه  
 فلا يكون الاطعام ابطالا لقوانين بل هو منع عن تسليمه الى المستحق <sup>واجبا</sup>  
 الزاجر بالوصفين اى لعبادة والعقوبة وهى باب الكفارات عقبة  
 وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شأنه اى <sup>كان</sup>  
 عقوبة وجوبا وعبادة اداء كقائمة الحدود ولم يجد على العكس  
 اى لم نجد في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال  
 هذا جوابا لمن قل لم يعكس حتى يقطع بالثمة كالحدود <sup>تخرج</sup>  
 على ان كفارة الفطر عقوبة وشبهة قضاء القاضى في المنفردة اى  
 المنفردة برؤية هلال رمضان اداء القاضى شهادة وقضى ان  
 اليوم من شعبان فافطر بالوقوع عامر لا يجب عليه الكفارة عندنا

خلافا للشافعى وسقط اذا افطرت ثم طأضه او مرضت وكذا اذا  
 اصبح صابا بما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاكثرت من ان يحصى فاما  
 اجتمع فيه الاول غالب هذا القذف والاعتقاف والثانى غالب القضا  
 واما احذ قاطع الطريق فخالص حقا لله عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى  
 اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والادوار ثم صار الادوار خلفا  
 في احكام الدنيا اى صار الادوار المجرمة قايما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم  
 اداء احد ابوى الصغير خلفا عن اداءه حتى لا يعتبر البقية اذ اوجب <sup>اداء</sup>  
 اى لما كان اداءه اصلا واداء الوالدى خلفا فاذا وجد الاصل هو  
 اداء الصغير العاقل لا يعتبر البقية فيحكم بايانه اصاله لا يكفى ببقية ثم  
 بقية اصل الدار والعائين خلفا عن اداءه لعلها اذا علم <sup>علم</sup>  
 الابوان وكذا الطهارة واليتم كمنه اى اليتم خلف مطلق عندنا بالقوة  
 اى اذا عجز عن استعمال الماء يكون اليتم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء  
 الفرائض بينهم واحد كما يجوز بوضوء واحد وهذه خلف ضرورية  
 اى اليتم خلف عن الماء عند الشافعى عند الجرح يندب ما يدفع به الضرورة  
 حتى لم يجز اداء الفرائض بينهم واحدة بل عطف على قوله لم يجز في ما بين



بحسب و طاهر تجري ولا يتم فيوضا بقاء يغلب على ظنة طهارته ولا يتم  
بناء على ان النعم خلف ضروري ولا ضرورة هذا وعند ما يتم اذا  
البحر بالبحر من اي بين البحر والظاهر ولا اختياج الى الضرورة فانه  
خلف مطلق لا ضروري ثم عند ما التراب خلف عن الماء فيحصل  
الظاهر كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منها كما لا يخفى  
الماتيم للتوضي كما مائة المانع للفاضل وعند محذور في النعم خلف  
عن التوضي فلا يجوز لان التوضي صاحب اصل والنعم صاحب خلف فلا  
صاحب اصل القوى صلوة على صاحب خلف الضعيف كما لا يخفى في  
بركوع ويجوز على الموحى وشرط الخلفية اما ان كان الاجل يصير السبب  
منعقد له ثم عدمه لعارض كما في مسألة من السماء بخلاف الفوس  
**باب** المحكوم عليه ولا بد من اهلية الحكم وهي  
لا تبين ان العقل فلو هو نور يضيء به طريق ابتداء به من حيث ينبغي  
اليه درك الحواس فيبدي المطلوب لقلب اي نور يحصل باسراق العقل  
الذي اجبر البقوع من انه من اهل المخلوقات فكما ان الفير مذكورة بالقوة  
فاذا وجد النور الحق يخرج ادراكها الى العقل فكذا القلب في التنس

الاسانية مع هذا النور العقل و قول طريق ابتداء به فابتداء درك  
الحواس اقسام المحسوس في الحاسة الظاهر ونهاية ارتسائه في الحس  
الباطنة ومع بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك  
الغائب في الشاهد او ينزع الكلمات من تلك الجزئيات المحسوسة وهذا  
التصرف مراتب استعداده لهذا الاتزان ثم علم البديهيات على وجه  
الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تقب  
وهذا نهاية وسقى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف  
اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اوردنا ما يخفى في كتبهم ومثلوا بالاشعر  
كما ذكرنا في المتن وهذا مناسب لما قاله الحكماء واتقبل بهينه مسطور في كتاب  
الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن متعلق  
التي هي والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر  
فقال نعم اول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا  
الذي اجبر البقوع من انه من اهل المخلوقات فيكون المراد بالنور المتصور كما  
قوله تعالى الله نور السموات والارض وايضا قد يطلق العقل على الاشياء  
من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى



ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اسرق عليها الجوهر المذكور خرج  
ادراكها من القوة الى الفعل عنزلة الشمر اذا اشرفت خرج ادراك <sup>العين</sup>  
من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النوع المسمى الذي حصل <sup>بإشراق</sup>  
ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتب العلوم وهي قابلة  
النفس اشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكر في المتن فيسمى الاولى  
العقل الهولاني والثاني العقل الملكة والثالث العقل بالفعل والرابع  
العقل المستند وايضا يطلق على بعض العلوم ففيل علم بوجود الواجب  
واستحالة المستحيلات وجوان التجاوزات وقوله يقدر به بلزم <sup>الكلام</sup> من هذا  
ان يكون لذلك الحواس بداية ونهاية وكذا الادراك العقلي بداية ونهاية  
ونهاية ادراك الحواس بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية ادراك الحواس  
ارتسام المحسوس في احوي الحواس الخمس ونهاية ارتسامه في الحواس الباطنة  
والمشهور ان الحواس الباطنة خمس المشترك في مقدم الدماغ وهو  
الذي يرسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال ومن خزائن المشترك ثم الوهم <sup>نحو</sup>  
الدماغ يرسم فيه المعاني الجزئية ثم بعد الحافظة وهي خزانة الوهم  
ثم المفكرة وسط الدماغ فاعلم ان هذه كانت من الطرفين وتصرف فيما

ونترك بينهما ترتيبا وبعثي مجلدة ايضا هذا نهاية الادراك لحواس فاذا نه  
هذا تنزع النفس الانسانية من المفكرة علوا فنها بداية تصرف النفس  
بواسطة اشراق العقل ولها اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله ثم معلوم  
النفس اما لا يتعلق به العمل المعرفة الصانع ونسحق علوا نظرية واقا  
يتعلق ونسحق عملية فاذا اكتسبت العملية حركت البدن الى ما هو خير <sup>عما</sup>  
هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها اي يستدل بهذا  
التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلة النفس اشراق ذلك الجوهر  
فما يستدل ان النفس لا محالة آمرة للبدن بحركة الى ما خير عندها  
وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا حركته <sup>الخير</sup>  
وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة  
واذا لم تحرك الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت  
عارفة بحركة ثم علم معرفتها بعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة <sup>فقد</sup>  
ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل  
وعده يعرفان بلافعال ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس  
فذلك التفاوت اغما ولزيادة قابلية بعض النفوس ذلك القيص



والاشراق لشدة صفاتها ولطافتها في مبداء القطر ونقصان قابلية  
بعضها لكونها وكثافتها في اصل الحلقة متدرجا من نقصان الى الكمال  
بواسطة كثرة العلوم وسوخ الملكات الموحدة فيها فصار اشتد تناسلا  
بذلك الجوهر ويزداد استضافتها بانوار واستفادتها من انوارها فالقابلية  
المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب  
لزادة تلك القابلية والاطلاع على حصولها ذكرناه في مقام <sup>التكليف</sup>  
متقدر قدره الشرع بالبلغ اذ عند تمام التجارب بكامل القوى الجسمية  
التي هي مركبات القوى العقلية في سخر لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب  
الامر بخلاف في اجابة الحسن واليقع فصدد المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل  
هذا فرع مسئلة الحسن واليقع المذكورة في باب الامر بالصبي العاقل  
وشاهد الجمل مكلفان بلايمان حوان لم يتقلا كثر ولا ايماننا بعد ايمان و  
عند لا شرعي بعد ايمان فلم يعتبر كثر شاهد الجمل فيضمن قائله ولا ايمان  
الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل  
وكذا الشرع وهو مبني عليه اى الشرع مبني على العقل لانه مبني على <sup>للقوة</sup> عقل  
الله تعالى والعلم بحد ائنه والعلم بان المعجزة دالة على النبوة و

وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور لكن قد سطر الخطأ  
في العقليات فان مبادئ الادراكات العقلية لحواس فيقع الالتباس  
بين القضايا الوهمية والعقلية فيسطر في الغلط في مقتضيات الاحكام  
كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في ما بين فضاء  
دليلنا على التوسط بين مذهبي الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما  
التوسط المذكور في مسئلة الخير والقدر ومسئلة الحسن واليقع <sup>ثانيهما</sup>  
معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق لخطاها <sup>فهو</sup> فهو  
غير كاف اى العقل وحده غير كاف فيها يحتاج الانسان الى معرفة بناء  
على ما ذكرناه الامر من بل لا بد من انضمام ثبوت آخر اما ارشادنا ونبيينا  
العقل الى الاستدلال او اذراكنا من حصول التجربة فيه فيصير على  
الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المنفرعة المذكورة في  
المكتن ومضى قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالادمان لعدم استيفاء <sup>منه</sup>  
جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكما للعقل ولكن يصح منه  
اعتبار اصل العقل ورعاية للتوسط جعلنا محرم العقل كائنا <sup>للقوة</sup>  
وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراعاة ان تعلقت عن <sup>عقلا</sup> الادمان



لا بين عز وحرما خلافا للمعتزلة وانكفرت بين فانها ان لم تدرك  
المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال  
لكن ان توجهت علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد  
عقلها كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الاتصال اذ لم يحصل التوجه  
وكذا الشاهد ان لا يكلف قبل مقرر ان يحصل فيه التجربة وبعد  
يكلف ولا يفتقر الى الشاهد ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة  
بدون دار الاسلام **فصل** ثم الاهلية ضربان اهلية  
وجوب واهلية اداء اما الاولى فينا على الذمة وهي في اللغة العهد  
وفي الشرع وصف بصيرة الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى  
اذا اخذتم بك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم  
الست بربكم فلو ابلى هذه الآية اخبار عن عهد جري بين الله تعالى وبين  
بني آدم وعنا قولهم بوجوب ذمة الله تعالى وربوبية والاستهاد عليهم  
بدليل على انهم يؤخذون بموجب اقرارهم مزاجه حقوق تجب لله  
بسبب عبادة فلا بد انهم في وصف يكونون به اهلا للوجوب  
عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى المسمى بالشرع وقال وكل انسان

النساء طائر في عنقه العرب كانوا يسيرون الحيز والشر الى الطائر  
فان مر ساجدا يمتنون به وان مر بارحا ينشأون به فاستعبر الطائر  
لما هو في الحقيقة سبب الحيز والشر وهو قضا الله وقدره واعمال الباطن  
فانما وسيلة لهم الى الحيز والشر فالمعنى الزمان ما يقضيه من حيز  
او شر والزمان علم لزوم القلادة العنق اي لا يفك عنه ابدا  
فذلك الآية على لزوم العمل للانسان فكل ذلك للزوم هو الذمة فقول  
في عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكلف  
لزوم القلادة او العمل العنق وقال الله تعالى وحملها الانسان فقال الآية  
يدل على خصوصية الانسان بحمل اعباء التكليف اعوجب ما عليه تعالى  
بهذه الآيات المثلث ان الانسان وصفاه هو اهل لما عليه وقد فسر  
الذمة بصف بصيرة اهلا لما له وما عليه ولابدليل في هذه الآيات على  
بصيرة اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليهم  
هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذي  
يكون به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى فردية في الارض الى الله  
مرزقا ونحو وقوله تعالى خلقكم في الارض جميعا فقبل الولاية



له ذمة فوجه تصحح ليجب له الحق لا يجب عليه فاذا اول بصير ذمة مطلقة  
 لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يكن  
 اداءه يجب ولا يكن فلا تحقّق العباد ما كان منها غراما وعيها  
 يجب ان يفي على الصبي وهذا فهم من قوله فاذا اول لان المقصود هو المال  
 واداءه يحفل بالنبابة وكذا ما كان صلة تشبه المومن والاعوان  
 كنفقة القرب تطهر الصلة التي تشبه المومن والزوجة تطهر الصلة التي  
 تشبه الاعوان لا صلة تشبه الاجزية اي لا يجب فلا يحفل العقل اي  
 لا يحفل الصبي الدية وان كان عاقلا وهذا الكلام ايهام لانه يشبه ان يكون  
 حرا راية لم يحفظ عما فعل ولا العتوية اي لا تجب على الصبي العقوبة  
 كالقطاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على امر في بابا المحكوم به وهو  
 قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتصغير  
 واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظاهر لان  
 الصبي سبيل الجبر واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحفل  
 بالنبابة فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحرود ولا عبادة فيها  
 مؤنة كصدقة الفطر عند محمد بن زحان معنى العبادة وتجب عندنا

اجزاء اي كفاءة بالاهلية القاصرة واما كان مؤنة محضة كالعسر  
 والخراج يجب على اصل المذكور وهو ان ما يكن اداءه يجب و  
 ما لا فلا قلنا لو وجب الاداء الصلوة على الحائض والحائض ما فيها يظهر  
 ذلك في حق القضاء وفي قضاءها جرح فيسقط اصل الوجوب بخلاف  
 الصوم اذ ليس في القضاء جرح والاداء متحمل اي يحفل ان يكون  
 اذ اراد الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جواز منها  
 اي عدم جواز الصوم في الحائض خلاف القياس فيستقل بالخلف اي  
 يتنقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون المتمد يوجب الحج  
 في الصلوة والصوم وكذا الاعمال المتمد في الصلوة دون الصوم  
 لانه اي الاعمال يذم مستوعبا شهر رمضان واما النامية فقاصرة  
 وكاملة وكل ثبت بقدرته كذلك اي اهلية الاداء القاصرة تثبت  
 بقدره قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدره كاملة والقدرة  
 القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوم والكامل  
 بالعقل الكامل وهو عقل البالغ الغير المعتوم فايثبت بالقاصرة  
 انعام فحقوق الله كالامان وفروع يقع من الصبي لقوله وم



صبياءكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربهم عليها اذا بلغوا عشرًا  
وانما الضرب للتأديب جواب شكال وهو ان يقال كيف يضرب  
والضرب عقوبة والصبي ليس بآهلها فاجاب بان هذا الضرب للتأديب  
والصبي آهل للتأديب ولانه عطف على قوله اهل اللواب  
ولان السوء اذا وجد لا ينعدم شرعا الذبحم اني بحر الشرع  
وقوله ولانه اهل اللواب وقوله ولان السوء عطف على قوله لقول  
وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم اذائه  
وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى الكفر  
الاخر جوابا شكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا  
عن الصبي لكونه ضارا ليلام ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث  
عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلاهما  
ضرب فاجاب بانها يضافان الى الكفر الاخر لا الى اسلامه وايضا  
مخافتهما الايمان وانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له  
وهو سعادة الدارين الا يرى انهما يثبتان تبعا ولم بعد ضررا  
حق لو كان ضررا لا يلزمه يتبعه الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم

الصغير فيها هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد  
علما فيصح رده فليزم احكام الاخر لانها تتبع الاعتقادات ولا تنفك  
امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا  
لانها ثبتت ضمنا اعلان احكام الدنيا ثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصية  
في الاسلام والكفر في الاحكام الاخرية ولما كانت ثابتة ضمنا ثبتت  
وان كان ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر ديني على انما  
يلزمه تبعا ايضا اي لاحكام الدينونة بسبب الكفر يلزم الصبي تبعا للدينونة  
وان كان لا يلزمه تصرفاتها الضارة قصدا واما حقوق العباد فما  
كان نفعها محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان اجر المحجور  
الصبي المحجور والعبد المحجور نفسه وعلى حيا الاجر استحسانا وفي القتل  
لا يجب الاجر لبطان العقد وجد الاستحسان ان عدم الصحة كان الحق المحجور  
حق لا يلزم ضرره فاذا عمل فوجب الاجرة نفع محض وانما الضرر في  
عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة حتى ان تلفه يصفى  
اي ان تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي  
لأنه القصب لا يتحقق في الحر واذا قاتل لا يستحقان الرضخ الضمير



يرجع الى الصبوح والصبي المحزون والرضع عطاء لا يكون كثيرا الى يبلغ  
سهم القيمة ويبيع تصرفها ويكيلن بلا عمة وان لم ياذن الولي  
اذ في الحق اختيار الادمية وتوصل الى درك المكسار والمنافع واضاء  
في التجارة بالتجارة في الله تعالى وانما الباقي ما كان ضررا <sup>مخفا</sup>  
على قوله فاذا كان تنفعا كالطلاق والهبة والرضع ونحوها لا يبيع منه  
وان اذن وليه وله مباشرة اي ولا تصح مباشرة الولي الطلاق  
والهبة والرضع قبل الصبي الا للرضع القاصي وانما يبيع اقراض  
الصبي للقاصدون وغيره من الاولياء لان القاصي اقدر على استيفاء  
فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يوفى هلاكها جملة حالة اي ملكا  
صيانة الحقوق على القاصي والحال ان العين برئانها تملك فيقرضها القاصي  
ليدوم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها ما يتردد بينهما اي بين النفع  
والضرر كالبيع والشراء ونحوها من حيث انه يدخل المشتري في ملك الشئ  
نفع ومن حيث انه يخرج البذل في ملكه ضرر يبيع بشرط راي الولي لانه  
اي الصبي اهل الحكمة اذا با شرعية فكذا اذا با بنفسه برأي الولي  
يُحصل بهذا اي مباشرة الصبي وبراء الولي ما يحصل بذلك

اي مباشرة الولي مع فصل يصح عبارة ونوسيع طريق حصول <sup>المقتضى</sup>  
ثم هذا اي تصرف الصبي برأي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر  
عند البيع بطريق احتمال الضرر في تصرفه ببول برأي الولي فيصير  
كالبائع حتى يبيع بعينه فاحش الاجاب ولا يملك الولي فلما بين <sup>الولي</sup>  
اي بيع الصبي من الولي مع غرض فاحش ففيه واي يبيع لما قلنا انه  
يصير كالبائع وفي رواية دلالة اي الصبي في الملك اصل وفي  
الراي اصل من وجه دون وجه لانه لاصل الراي باختيار اصل العقل  
دون وصفه اذ ليس كحال العقل فيثبت به النيابة اي شبهة  
انه نائب الولي واذا كان كذلك صار مكان الولي يبيع من نفسه مال  
الصبي بالعين فاعتبرت اي شبهة النيابة في موضع التهمة وهو بيع  
الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اي في غير موضع التهمة وهو  
هو اذا باع من الاجانب وعند ما يتعلق بقوله ثم هذا عند البيع  
بطريق انه اي تصرف الصبي يصير برأيه اي برأي الولي كما شرع  
اي الولي فلا يبيع بالعين الفاحش اصلا اي لا يبيع الولي ولا في الاجاب  
واما وصية اي وصية الصبي فيا طلة لان الارث شرع تنفع <sup>الولي</sup>



قال النعم لان نفع وشركا غنيا وخير من ان تدعهم عالة يتكفون  
 الناس اي يدون اكرم سائلين واغاد ذكرا الوصية لانها ترد اشكالاً و  
 هو ان الوصية تنفع لانها سبب لثواب الآخرة مع انه لا يزول الموصي به ما دام  
 حياً غفلكه فبني ان يصع وصية واجاب بان الارث شرع نفعاً للموت  
 وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع وفي حق الصبي شرع على ان الارث  
 شرع نفعاً للموت حتى لو كان ضرراً لما شرع وفي حق الصبي الا انها  
 شرع وفي حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كان  
 ضرراً لكونها ابطالاً للارث ينبغي ان لا يصع من البالغ واجاب بانها  
 نفع من البالغ وان كان ضرراً كالطلاق **فصل**  
 الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها  
 المجنون وسواختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال  
 على راجع العقل الا نادراً وسوق القياس سقط لكل العبادات لما قال  
 القدماء ولهذا عصم الانبياء وعم عنه وحيت لم يكن لاداء سقط الحق  
 لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم كبح على انه لا ينافي  
 اهلية الوجوب فانه يرتب ويملك لبقاء ذمته وهو اهل الثواب ثم

عند يوسف هذا اشار الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد المجنون  
 اذا اعرض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنوناً فانه يسقط مطلقاً ومحمد  
 لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنوناً فالمتد  
 سقط وغير المتد غير سقط ففي كل واحد من الصورتين المثل سقط  
 وغير المتد غير سقط عند ثم الاستدراك في الصلوة بان يزيد على يوم  
 وليلة بساعة وعند محمد بصلوة فيصير الصلوات سباً وفي الصلوة  
 بان يستغرق شهر رمضان وفي الزكاة بان يستغرق الحول عند محمد  
 عند يوسف اكثر كما في اي المجنون في اكثر الحول كالف سقوط الزكاة  
 واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لا يكون حجراً واما قال  
 هذا جوابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة  
 انما يكون بطريق الجبر والحر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الجبر عن الاسلام  
 لانه نفع محض فلا يصح الجبر عنه فاجاب بان عدم صحة ليس بطريق الجبر بل  
 بقاء عطف على قوله فلا يصح واذا سلمت امرأة عرض الاسلام على وليته و  
 يصير مرتداً بغير اذنه واما المعاملات فانه يؤخذ بضمان الافعال  
 في الاموال لما قلنا في الصبي في اقله فضل الاهلية وهو قوله فحققت الصلاة



ما كان منها عزا وموضعا يجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض سببا  
لحجروا واما هو في القول فيفسد عبارة ومنها الصغر انما جعل الصغر  
من العوارض مع انه حاله اصلية للانسان في مبداء الفطرة لان الصغر ليس  
 لازما لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا تنفي الصغر فتعفى بالصغر  
 على الاهلية هذا المعنى اى حاله لا تكون لازمة للانسان وتكون منافية لهلية  
 ولان الله تعالى خلق الانسان كمالا وكمالا والكما ليد ولعرفته تع فالاصل  
 ان الجلمة على صفة تكون وسيلة الى حصولها قصد من خلقه وهي ان يكون  
 من مبداء فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة  
 منافية لهذه الاسود فيكون في العوارض قبل ان يعقل كالمجنون لما بعد  
 بخله له ضرب من اهلية الادراك لكن الصبي عنده مع ذلك فيسقط عنه  
 ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا  
 اداه كان مرضا لاضلا حقا ذابح لا يجبه عليه الاعادة لكن التكليف و  
 العهد عنده ساقطان فلا يحرم الميراث بالفعل بغير لقوله لكن التكليف  
 والعهد عنده ساقطان ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانها  
 بنا فان الارث فعدم الحق لعدم سببه وعدم الاهلية لا بعد جواز

افاقه هذا الحرمان بسبب الفقل انما هو بطريق الجزاء فان القابل  
 يعقل باخذ الميراث فحوزي حرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالشر  
 فلم يحرم ولا يشك على هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس  
 بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية بالرق ومنها  
 العتة وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقل  
 ومرة بكلام المجانين وحكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان اهارة  
 المعتق اذا سمع لا يؤخر الحرمان افاقته كما يؤخر في الصبي الحرمان  
 بلوغه عن الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي  
 والفرق بينهما اى الجنون والعتة غير مقدرتين والصبي مقدرة  
 النسيان وسلايتها في الوجوب لكنه لما كان بمنزلة صاحب الشئ يكون  
 عنده في حقه اى في حق صاحب الشئ فما يقع فيه غالبا لان في حق  
 وهو ما ان يقع فيه المراد بتقصير كالاكل في اهلوة متداقات  
 حالها مذكرة واما لا بتقصير اما بان يدعوا اليه الطبع كالاكل في <sup>الصوم</sup>  
 او يخرج انه مكرور في الانسان كما في الذبيحة والقول ليس بهذين خذ  
 الاخير من سلام الناس يكون عتلا لانه غلبه لوجود ومنها النقص



وسلما كان عجزا عن الادراك والحركات الارادية اوجبت اذخر الخطاب  
لا الوجوب اي نفس الوجوب لاحقا لاداء بعد بلا حرج لعدم امتداده  
قوله من نام عن صلوة الحديث وابطل عباراته اي ابطال النوم عينا  
النائم وهو عطف على قوله اوجبت اذخر الخطاب لعدم الاختيار  
فاذا قرأ في صلوة نائما لا يصح القراءة واذ انكم لا تقصدوا ذمها  
لا يبطل الوضوء وله الصلوة ومنها الانعاش وهو تعطل القوى المشتركة  
والحركة ارادية بسبب مرض من الدماغ والقلب وهو  
ضرب من المرض حتى لم يصح عنه النبي عم وهو فوق النوم فهاذا ذكرنا  
لان النوم حاله طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب تدفق  
الغارات الى الدماغ ولما كان النوم حاله طبيعية كثرة الوقوع وسببه  
شيء لطيف يرفع الروال والانعاش على خلافه في جميع هذه الدورات  
الانعاش فوق النوم لا يرى ان النبوة والانباء في النوم في غاية السعة  
واما النبوة من الانعاش فغير ممكن فيبطل العبارات وبوجه الحديث في  
كل حال اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا  
بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الانعاش

وكثافته ولطافته سبب لعدم شفاة الانعاش عما سلك اليقظة اشدة  
من شفاة النوم اياه فجعل الانعاش حدثا في كل حال لا النوم وايضا  
كثرة وقوع النوم وقلة الانعاش توجب ذلك دفعا للحرج ولما كان  
نادرا في الصلوة يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات  
كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بالتحليل  
حيز بل على يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يعتد لانه يقدر  
وجوده شهرا وسنة ومنها الرق وهو عجز حكي شرع في الاصل  
جاء عن الكفر فيكون حقا فانه في البقاء امر حكي به بصير المرء  
عصاة للملك فيكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزئ حتى ان اقترح  
النسب نصفه ملك فلان جعل عيدا في شهادته وجميع احكامه وكذا القوى  
الذي هو ضدها لا يحتمل التجزئ لانه يلزم من تجزئ الرق وكذا  
الاعتاق عند ما العدم تجزئ لانه اتفاقا فاعتق البعض مقتضى الكل  
عندها وعند آبي معجز اذا الاعتاق ازال الملك لان العبد انما <sup>تصير</sup>  
في حقه ثم يلزم من ازالة كلة زوال الرق وهو اعتق فاعتاق البعض <sup>احاد</sup>  
شطر العلة ففي ابتداء ثبوت حق العبد شيع ثبوت حق الله تعالى <sup>النار</sup>



على العكس فإن زواله أي زوال حق العبد أي زوال  
حقه مع بقاء زوال العبد فحق البعض كان عند الرد إلى  
الرق والرق يبطل ما كان له من مملوك ما لا فلا يملك المكاتب التستر  
ولا يبيع منها شيء أي في الرقيق والمكاتب حواذ العتق ووجب الحج  
عليهما لا يبيع الموقوف قبل العتق الواجب بخلاف الفقير لأن منافعها  
ملك المولى أما استنق في الصلوة والصوم وصيغ الفقير لا أصل <sup>لها</sup>  
ثابت له وإنما الزاد والراحلة للفقير لا يخرج ولا يبطل ما كان له من المال كالنكاح  
والدم والحج فيصح اقراء بالحدود والقصاص والرقبة المستملكة  
سواء كانا قريبها المأذون أو المحرر إذ ليس فيها إلا القطع وبالباقة  
من المأذون وأما المحرر فيصح عند اتى مطلقا أي في القطع وحق  
المال وعند غيره لا يبيع مطلقا وعندنا لا يفسخ في حق القطع دون  
المال ويأتي كمال أهلية الكرامات البشرية كالإمة والحل والولاية  
فيضعف الدائم حتى لا يحمل الدين إلا إذا تمت إلهما مالبة الرقبة <sup>الكسرة</sup>  
فيباع في ذين لانه في ثبوت كدب الاستهلاك أي إذا استهلك الإنسان  
فإن كان لا يباع في ثبوت نعمة كما إذا اتى المحرر أو تزوج بغير إذن و

ودخل بل يورث إلى عتقه وينصف لكل نصف المملوك في حق الرجال أي حل  
لحر أربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الأحوال في حق النساء كما سبق  
أي في فضل التزويج أي نحل الإمة إذا كانت متفدية على الحق ونحل  
إذا كانت مؤخر عنها أو مقادنة وينصف لكل والعتق والتم والطلاق  
لكن الواحد لا يقبل أي النصف فيكامل وعدد الطلاق عبارة عن  
اتساع المملوكة فاعتبر بالنساء فإن قبل يلزم اتساع المملوكة اتساع  
المالكية أيضا فكما يعتبر بالنساء بحبان يعتبر بالرجال أيضا قلنا لا يعتبر  
مالكية الزوج مرة حتى تنقص عدد الزوجات فإن انقص ما كان له  
في هذا العدد الناقص يلزم النقصان من النصف ولما كان أحد <sup>الملك</sup>  
وهو ملك الكناح والطلاق ثابتا له والملك الآخر وهو ملك المال  
ناقصا عن نصف الملكية لأنه يملك اليد والرقبة واجب ذلك نقصانا  
في قيمة فأنقص حصة عن دية الحر شيء هو معتبر شرعا في المهر و  
السرقة وهو عشرة دوايم وما المرأة موقوفة بالدية لأحد ما وهو المال  
فبعد الآخر فينصف ديتها أعلم أن الملك نوعان ملك المال وملك <sup>لغير</sup>  
بالمال وهو ملك النعمة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والأول ناقص



لا شيء ملكك البتة ملك الرقبة فيكون قيمة خفية للحر أي عذبة  
 لا نصفها أي إذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فإنه  
 ينقص عن قيمة عشرة دراهم وأما المرأة للحر فإن ملك المال ثابت لها  
 دون ملك النكاح فبذلك نصف دية الرجل هذا ما ذكرنا وقد وقع  
 على هذا القريب في خاطر اعتراض قلت لكن هذه العلة لا تختص  
 بالدية وأيضا توجب الأكمال فيما سويها بالازواج أي لو كان العلة  
 لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الأمر واجب أن لا يختص هذا الحكم  
 بالدية بل يكون مطلقا في جميع الصور ولا يكون الرقبة منقضا لشيء  
 من الأحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وأيضا لما ذكرنا  
 أن واحد المملوك ثابت للرقبة وسواء الزوج ينبغي أن يكون  
 كلاهما سوي بابا لزوج كامل في الأرقاء وليس كذلك ثم لما ثبت  
 أن العلة لنقصان دية عن دية الحر ليست ما ذكرنا أمرت  
 أن أبين ما هو العلة لبوت هذا الحكم قلت وإنما انتقص دية  
 لأن المصير فيه أي في العبد المأتم فلا ينصف لكن في الحال لثبته  
 المساواة بالحر فينقص وهو أهل التصرف في المال حتى أن المادون

ينصرف لنفسه بأهله عندنا وعندنا فحق بل هو كما لو قيل وثمة أخذ  
 يظهر فيما إذا أذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يتم أذنه لساير النوع  
 وعندنا لا يختص بالأذن بما أذن فيه كما في الوكالة لأنه لما لم يكن أهلا  
 للملك لم يكن أهلا لسببه ولذا هو أهل الحكم والذمة فيحتاج إلى قضاء  
 ما يجب في ذمته وأدنى طرفه اليد على أنها أي اليد ليست بمال فلا يكون  
 الرقبة منافع في الملك اليد لكنه مناف للملك المال كونه مملوكا حال كونه مالا  
 هو الحكم الأصلي في التصرفات أي اليد هي العرض الأصلي في التصرفات  
 فإن الإنسان يحتاج إلى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن انتفاع  
 إلا بكونه في بين فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد  
 ثم ملك الرقبة أغايبته ليكون وسيلة إلى ملك اليد فإن ملك الرقبة  
 هو اختصاص المالك بالشيء فيقطع طمع الطامعين والافضاء  
 إلى السائر والمقابل ونحوهما فثبت أن المقصود في التصرفات  
 ملك اليد فأما ملك الرقبة فأغايبته ضرورة كمال ملك اليد فبطلان  
 لما لم يكن أهله للملك لم يكن أهلا لسببه لأن مباشرة سبب الملك لا يكون  
 خالية عن المقصود لأن المقصود الأصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد



فاما الملك اى ملك الرقبة فاما هو حكم ضرورى اى ليس مقصود اصليا  
 اى مقصود الدابة وانما يثبت ضرورة ان يثبت شئ آخر واذا كان  
 كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته عند  
 لما سارع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم  
 اهليته لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود  
 لذاته كملك اليد في سلكنا فاليد يثبت له والملك المولى خلافة عنه اى  
 يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للبائس وهو كالكيل  
 في الملك اى العبد المادون في الملك بمنزلة الكيل اى اذا اشترى شيئا بيع  
 الملك المولى كما يقع الملك للمولى في شئ الكيل وفي بقاء الاذن في مسائل  
 من المولى وعامة مسائل المادون اى المادون في حال ابقاء الاذن  
 بمنزلة الكيل في تاتين صورتين وهما من المولى وعامة مسائل المادون  
 اما من المولى فصورته ان المادون ان تصرفوا في حال من المولى وحاشي  
 بحماية فاحشة وعلى المولى دين لا يبيع تصرفا صادقا والم يكن على المولى  
 دين والمسئلة بحال لا يقصر عن الثلث لان جميع المال فهو في حال من المولى  
 كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال العفة يبيع ويقترب من جميع المال

ففى حال عفة العبد ليس كالوكيل واما عامة مسائل المادون فكما اذا اذن  
 العبد المادون عبدا اشترى فكتبه في القجارة ثم هجر المولى المادون  
 الاول لا يجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل عين وعزل الموكل الوكيل  
 الاول لم يغزل الثاني وكذا اذا مات المادون الاول لا يجر الثاني كالكيل  
 اذا مات وانما قل في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل  
 عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل فيه بخلاف المادون  
 لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كما حررناها الى العفة  
 وقد هنت غرضه وهو معصوم الدم بناء على الاسلام وقدره  
 كحرر بالعبد والرقبة بقتلنا في جهاد على قلنا في الحج ان منافع  
 ملك المولى لها استثنى فلا يستحق السهم الكامل وينا في الولايات كلها  
 فلا يصح امان الحجر لانه تصرف على الناس امانا فاما امان المادون  
 فليس من باب الولاية لانه يبيع اولا في حقه وهو شريك في القيمة ثم  
 كما في شهادة بملل رمضان فان صوم رمضان يثبت اقلا حتى  
 ثم تصرف الى كافة الناس ولا يترط الولاية لمثل هذا وينا في ضمانها  
 ليس بالفلان فلا يجبالدية في جناية العبد بل بحسبه جزاء اى يجب



على العبد ضمان ما ليس به مال لأن ضمان ما ليس به مال صلة والعبد ليس بأهل  
لها حتى لا يجبر عليه نفقة المحارم فلا تجب الدية في جنابة العبد خطاء لألانية  
صلته في حق الجاني كأنه سبب ابتداء وعوض في حق الجاني عليه فكون المثلث  
غير مال ينافي الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي أن يهدر بوجوب  
المثلث عليه فصارت رتبة جزاء الأمان بخيار المولى للفداء فيصير  
إلى الأصل فإن ارشأ أصل فالبا بحت لا يبطل بالافلاس وعند ما يصير  
كالحوالة أي المرشأ أصل في باب جنابات خطا لكن العبد ليس أهلاً لأن يجبر عليه  
المرشأ لما قلنا أنه صلة ولما لم يجبر عليه المرشأ لا يمكن تحمل الطاقل غرضاً  
مرتبته جزاء لكن لما اختار المولى المرشأ فداء عن العبد لا دية العبد  
صار وجوب الفداء عائد إلى الأصل لا كالحالة حتى إذا افلس المولى بعد  
اختيار الفداء لا يجب الدفع عند أبي خنيفة وعند ما يكون كالحالة  
حتى يعود حق ولي الجنابة في الدفع ومنها الحيض والنفس ومعالجتها  
الأهلية إلا أن الطهارة عنها شرط للصلاة والصوم على ما قرئنا  
المرض وسواها ينافي أهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه  
بقدر المكنت ولما كان سبب الموت وهو علة الخلافه كان سبب لعلق

حق الوارث والغريم فيوجب الحجر إذا اتصل بالموت الضمير في وسو  
يرجع إلى الموت والضمير في كان وفي فيوجب وفي اتصل يعود إلى الم  
والمعنى أن الموت علة لأن يقوم الغريم مسنداً إلى قوله أي أول  
المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فإن مرض الموت بوجوب الحجر نظير  
أنه مرض الموت إذا اتصل بالموت فإذا اتصل به ثبت الحجر مستنداً  
إلى أول المرض في قدر ما يضمن به حتماً فخطأ أي حق الغريم والوارث  
وقوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز التكاح به المثل ففي مقدار المثل  
لم يتعلق حق الوارث والغريم لأن المرض محتاج إلى التكاح لبقاء  
نسبه وفي كل ما يحتاج سوا إليه لا يتعلق بالحق الغير وإذا لم يتعلق  
حقهما بعم المثل لم يكن في الحجر عن التكاح به المثل صيانة حقهما  
إذا لحق لهما فيه وكل تصرف يحتمل النسخ يصح في الحال ثم ينقض  
أن احتج إليه ولا يحتمل أي النسخ كالاتفاق بصير كما لمعنا  
بالموت إذا قبل النقص فإن كان على الميت دين مستغرق  
ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وإن لم يكن  
دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين



فيجب السعاية في الثلثين لانه حق الوارث والقياس في الوصية  
 المطلد لكن الشرع جوزها نظرا له اي للمريض استدارك تقصيرك  
 ايام حيوة في القليل ليعلم ان لا يجوز ترك ايتار الاجتناب على الوارث  
 اصل ولما ابطال الشرع الوصية للوارث اذا تولى بنفسه اعلم ان  
 الله تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت  
 ان تتركوا خير الوصية للوالدين والاقرين بالمعروف ثم تولى بنفسه  
 حيث قال بوصيكم الله فنسخ الاول بطلت اي الوصية للوارث  
 صورة بان يبيع المريض عينا من التركة للوارث بمثل القيمة لانه في  
 بصورة العين لا بعثاء ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية  
 لا صورة لان صورة صورة الثمرات وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة  
 وبشيء بان باع الجيد من اموال الربوية بردي منها وتقوم  
 الجردة عطف على قوله بطلت في حقيقة اي في حق الوارث كما في حق  
 الصغار اي ان باع الولي مال الصبي من نفسه تقوم الجردة حتى  
 لا يجوز الادبا عيار القيمة ولما تعلق حق الورثة والفراء بماله  
 ومعنى في حقهم اي في حق الورثة والفراء حتى لا يكون لاحد الورثة

ان ياخذ التركة ويطيها في الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض  
 الفراء شاركهم البقية ولا يجوز للمريض بيع من احد الورثة او الفراء  
 بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يبيع المريض من التركة  
 بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض هذا يقع على قوله ومعنى فقط  
 في حق غيرهم فان حق الفراء والورثة لما تعلق بالتركة حيث  
 المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد  
 تعلق حقهم بما لسته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة  
 فيصير العبد مستقرا للحرية ولا يمكن تقض الاعتاق لكن لا ينفذ  
 من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا استغفر  
 المدين وفيما وراء ذلك المال اذا لم يستغفر فيكون بمنزلة المكاتب  
 الآداة لا يمكن رده الى الورث بخلاف اعتاق الراهن لان حق الراهن  
 في ذلك المبدى فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا  
 فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يبي في اقل من نفسه من التركة  
 لكن يرجع على المولى بعد عناه فحق الراهن حرمدون فيقبل منها  
 قبل السعاية ومعنى المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل



شهادته ومنها الموت وهو محرر والعقار هنا دينية وأخرية أما الأول  
فكل ما هو في باب لتكليف يسقط به إلا في حق الدين ما شرع عليه حاجة  
غير أن كان متعلقا بالعين بقي بقاءها كالوديعة لأنها التي عين  
هي المقصودة وإن كان دينيا لا يبقى بمجرد الزمة إلا أن يضم إليها  
أي إلى الزمة مال وكفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت إلا عند وجود  
أحد مما أي الكفالة لا يجوز إلا أن يبقى عنه مال وكفيل وبزمنه للدين  
مضافا إلى سبب صحيح في حيوة كما إذا حضر بترأف وقع فيها حيوان  
بعد موته لما شرع صلاة كنفقة المحارم إلا أن يوصي فيصنع في الثالث  
وأما ما شرع له حاجة فيبقى ما شق في الحاجة فيبقى الزكاة على حكم  
ملك حتى يترتب منها حقوق وهذا يبقى الكتابة بعد موت المالك  
لحاجة إلى الثواب وكذا بعد موت المالك عن وفاء حاجة إلى  
انقطاع أثر الكفر والحرية وأما المملوكية فتابعها  
فإن الأصل في هذا العقد بنوت اليد أي تابعة في باب الكتابة  
وهو جواب سؤال مقدر وهو أنها ذكر أن كل ما يحتاج إلى الميت  
يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجة فكل ما لا يحتاج إليه لا يبقى

لقيام الدليل على عدم بقاءه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة  
وعقد الكتابة أغا يمكن بقاءه إذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة  
إلى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بأن المالك  
تابعه والمقصود ببقاء عقد الكتابة بقاء المالكية بدلا والمملوكية  
رفقة تبقى فمنا الفصل ويتبث الموت نظر الخلاف والخلافه  
إذا ثبت سببها وهو مرض الموت بحج الميت عن بطلانها فكذا  
أي الخلافه نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعلق العلق أي بالموت  
وأما ثبت به الخلافه لأن التعلق بالموت وصية والموصي خليفة  
لميت في الموصية فيكون سببا أي التعلق بالموت سببا في الحكم  
للعلق بخلاف ما في التعليلات لأنه أي الموت كإين بيقين فإن  
فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كإين بقينا قلت  
بيع العبد المعلق عتقه بالموت أغا لا يجوز لامر من أحدهما إلا بخلاف  
كما ذكرنا والثاني التعلق بامر كإين لا محالة فصار مجموع الأمرين  
على عدم جواز بيعه فكل منهما على الأفراد جزء العلة فلا يجوز  
بيع المدبر ويصير كأم الولد في استحقاق الحرية دون سقوط



لأن تقومها اغا يقط لانه لما استقرتها صار التمتع فيها اصلا ولما  
تعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت  
بغير دون ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية تبقى دون الملوكة قلنا  
المرأة تنقل الزوج في عدها بخلاف العكس لان ملكية حق لا يفي  
بخلاف ملكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح الحاجة فالقطر  
لان القصاص عقوبة وجبت للمركب التار عند انقضاء الحيوة والميت  
لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون اليه فانه يجب حفظ الورثة ابتداء  
حتى يجمع عنهم قبل موت المرحوم لكن المسبب انفق في حق الميت  
حتى يجمع عنهم ايضا ولهذا او لمجل ان القصاص يجب ابتداء  
للورثة قال ابو حنيفة القصاص غير موروث حتى لا يتصب بعض الورثة  
خصما في البقية لكن اذا انقلب الى القصاص ما لا يصلح لحواج  
الميت صرفا الى حواجه ويورث من واما احكام الاخرة فكلها ثابته  
في حق واما العوارض المكتسبة فهو ما من نفسه واما من غيره اما الا  
فهنا الجمل وهو اما جمل لا يصلح عند الجمل الكافر لانه مكابر بعد ما  
وضع الدليل فديانة الكافر اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل

كعبادة الصنم مثله باطلا فلا يكون للكفر حكم الصنم اصلا بخلاف  
الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثله فانه يبيع منهم واما في حكم  
بجمله فدافعة للتعرض فقط عند الشافعي اي ديانتهم دافعة  
للتعرض لم لقوله عدم انزولهم وايديون فلا يجد الذي يشرب  
لخمر وعند ابو حنيفة هي دافعة لاي التعرض وللدليل الشرع في  
حكم الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لادتهم وعذابهم كان لخطا  
لم يتناولهم فيها اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقرب  
لله تع الهدى الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة للدليل  
الشرع في احكام الدنيا فيؤهم تخفيفا لكنه في حقيقة تغليظ احكام  
بيننا في فصل خطاب الكفار بالشراب ان الطبيب يعرض عن مزاولة  
العليل عند اليأس وصورة الضعيف والاهمال توفهم في زيادة  
استحباب المعاصي وفي توفهم الاهمال كما ينطق به الحديث وقوله عدم  
اهلناهم فظنوا اننا اهلناهم وكما قل الله سنستدرجهم حيث  
لا يعلمون والى لم ان كيدى متين وقال تع اغتا على لم ليزدادوا  
انما واهم عذابا لهم وقال تع فله ما تولى الآخرة فيثبت عند





اى عند ابي خيفة تقوم الحز والضمآن بأبلاها وجواز البيع ونحوها  
 ونحوه كحاج المحارم حتى ان وطى دية اى فى كحاج المحارم ثم اسلم يكون  
 محصا فان العفة عن الزنا شرط لحيضان القذف فعند ابي خيفة  
 ان وطى فى هذا الكحاج لا يكون نيا يصدق اذنه ويجب بالنفقة اى  
 بكحاج المحارم ولا يفسخ اى كحاج المحارم مادام الزوجان كاذرين  
 الا ان ينفقا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الحز فى حقهم وثبوت <sup>صحة</sup>  
 بكحاج المحارم بقوله لان تقوم المال واحضان النفس من باب <sup>الخصومة</sup>  
 الحفظ فيكون فى ثبوتها الحفظ عن التعرض بغيره ان ديانتهم تصلح دافعة  
 للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع فى احكام الدنيا اى فى الاحكام  
 التى تصلح ديانتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل الشرع فى تلك الاحكام عندنا  
 فاذا عرفت هذا فتقوم الحز واحضان النفس من باب دفع الغرض لا من باب  
 التعرض الى الغير فيقتضى ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب  
 اشكال على ان ديانتهم معتبره فى ترك التعرض فانه بحسب ان سركوا على  
 ديانتهم فى باب الربوا ايضا فاجاب بان مقتداهم فى الربوا ليس هو  
 محل لقوله واكلم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطب الى على هذا

الجواب بنظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض ودليل الشرع لغيره  
 بدان ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانته الكافرة لا تكون  
 صحيحة بل المراد ان مقتداهم وان كان باطلا دافعة ككحاج المحارم  
 مثلافاته لا يحل فى شريعة من الشرايع لان حله كان فى شريعة آدم عم  
 للضرورة ثم نسخ فى شريعة نوح ثم فى كتاب المحوس ذلك وارتكاب  
 اهل الكتاب الربوا استبان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال  
 حرمة الربوا مذكورة فى التوبة فارتابهم ذلك يكون بطريق <sup>الاستيف</sup>  
 وحرمة كحاج المحارم غير مذكورة فى كتب المحوس ولا يمكن لنا ان نثبتها  
 فى كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ليست بحجة متعديّة اجماعا فلا <sup>يوجب</sup>  
 ضمان الحز وحده القذف والنفقة كما فى مجوسى خلف بنين احديهما  
 زوجة لاسرت بالزوجية اعلم ان الحكم فى المقيس عدم وجوب  
 الضمان وعدم وجوب حله القذف وعدم وجوب النفقة والحكم  
 فى المقيس عليه عدم الارث والحكم ان مختلفان فى الاصل والفرع  
 لكنهما متدرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم  
 غير متعديّة قلنا يثبت ديانتهم بقاء تقوم الحز على ما كان <sup>فليس</sup>



الادفع دليل الشرح ثم هو اي المقوم شرط للضمان لا علة وكذا  
 الاحصان اي احصان المقدور شرط لوجوب الحد على القاذف <sup>بكر</sup> فإما  
 في اثباتها اي في اثبات المقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل  
 الضمان والحد اثباتان بالادف والخروج بالقذف وانما يلزم القول بغير  
 ديانتهما لو اثبتا الضمان والحد باعتبار المقوم والاحصان ولم يتفعل  
 كذلك واما الفقه فاما بحجة فعال الهلاك فتكون دافعة لا مستدرة  
 ولا ثمة لما تناقحا دانا بعبارة فيؤخذ الزوج بديانة ولا كذلك من  
 ليس في كلامها كالوارث الاخر جوابا للفتاوى المذكورة وهو قوله <sup>في</sup>  
 مجوسي وقرين ان اثبات البنت التي هي زوجة ضرر بالوارث الاخر  
 اي البنت التي هي ليست زوجة فتكون متعديتة ههنا واما عندنا  
 فكذلك اعلم ان ما ذكره من ههنا يرجع اما على قولنا فذلك ايضا  
 اي ديانته دافعة للتصرف وللدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح  
 المحارم ليس حكما اصليا بخلاف المقوم المحرل كان ضروريا اذ في شريعة  
 آدم عليه السلام لا يحل نكاح الاخت <sup>بكر</sup> بل واحد اي نكاح المحارم كان في شريعة  
 آدم عدم ضروريا اذ لولا جواز في ذلك العهد لم يحصل النسل اصلا

والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في غير نكاح  
 عليهم وكانت الله الالهية ولادة ذكريم اني بطن واحد <sup>المشروع</sup>  
 ان يتزوج كل اني ذكر <sup>بكر</sup> بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما  
 ولا شك ان التوأمين مخلوقان من ماء واحد فدفقة والولدان من بطن  
 مخلوقان من ماءين اذ دفقا دفقين فالاخت من بطن واحد اقرب  
 من اخت لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقضي بالعدم على الكل  
 فسلم ان الاصل في نكاح المحارم المحرم وقدرت حل بالضرورة فلما <sup>ارتفعت</sup>  
 الضرورة بكرة النسل منع حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهما <sup>دافعة</sup>  
 لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد فصر دليل الشرع عنهم  
 بقي الحكم على ما كان وهو حرمة في نكاح المحارم بخلاف المحرم اذ بعد  
 دليلنا عنهم بقي الحكم على ما كان وهو محل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم  
 لا يكون مشتقا للاحصان فلا يجد قاذف نكح المحارم وطى <sup>المحرم</sup>  
 وايضا حد القذف ينذر بالاشبهة اي سلمنا ان هذا النكاح <sup>صحيح</sup>  
 في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندر احد القذف بها  
 قوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الى آخره وكل واحد <sup>المعصية</sup>



والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف فرسخ المحارم وطى  
ثم اسلم فلهذا المعوق وايضا ولا يجب النفقة ايضا عطف على الحكم <sup>للمعوق</sup>  
من الدليلين المذكورين ونفى بالحكم المقوم عدم وجوب حد القذف  
اما على الدليل الاول فظاهر وهو ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا  
وذلك لان الدليل الاول يجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة و  
اما على الثاني وهو ان حد القذف يدرى بالثبته فالنكاح واضح  
لكن النفقة صلة مبتدأة فلا يجب كالميراث اذ لو وجبت يصير  
الديانة متعدية والحاصل ان المراد بالثبته لدرء حد القذف  
بثبته عدم صحة النكاح فهذا البطلان مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكذا  
حكمها اصليا في حقهم ولجواب اي جوابا الى خيفة في النفقة انها  
لرفع الهلاك فاجاب بالنفقة بناء على ديانته لا يكون قول بان ديانته  
متعدية بل ديانته دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان  
حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالهلاك فاجاب بالنفقة دفع  
لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان اجاب بالنفقة ليس لرفع الهلاك  
بل لوجوبها مع عفى للراء فاجاب بقوله وغناها لا يرفع الحاجة

الداية بدوام الخيس واما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح عذرا وهو عطف  
على قوله وهو ما جهل لا يصلح عذرا لكنه دونه اي دون الجهل الاول  
بجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الشريعة لانه مخالف للدليل  
الواضح لكنه لما كان ما قاله للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما  
لرسانا مناظرة والزمان فلا يترك على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع  
وبحمل الباغي فيضمن بالطلاق مال العادل ونفسه الا ان يكون له منع  
فيسقط ولاية الدوام وبحي محاربة ولم يحرم الميراث بقوله لان  
الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا  
والقتل حق فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عا د لا اي  
لا يحرم الباغي الارث ان قتل عا د لانه حق في زعمه وولايته  
منقطعة عنه ولما كان الارواح واحدة والديانة مختلفة ثبت <sup>العصمة</sup>  
مروجه فلا يملك مال ولكن لا يضمن الا بطلاق كما في عقوبة الغدير  
موقوف فان العاصب لا يملك حتى يجعل عليه دية واما اذا اتلف لا يجب  
عليه الضمان واما لم يعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه <sup>يضمن</sup>  
وعناية الشافعي وبجهل مخالف في اجتهاده الكتاب بترك السبقة



عمل فان فيه مخالفة قوله ولاننا كلوا حلالا بذكر اسم الله عليه والقضا  
بالتأخير واليهين المدعى فان فيه مخالفة قوله فان لم  
 رجلين فزجل وامرأتان والسنة المشهورة كالخيل بدون الوطء  
 على من ذهب سعد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث الصيلة والقضا  
 في مسألة القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة القتل استخلف الذي  
 خسر يمينه اعدا كان الدعوى او خطاء وهذا عند الشافعي واما  
 مالك فيبقى باليقود ان كان الدعوى في العمد وموحد قولي الشافعي  
 وفيه خلاف قوله عم البينة على المدعى واليهين على منكر وهذا وجد  
 الصيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة  
 انعقد على بطلانه حقولا ينفذ قضاء القاصي فيه يتعلق باول  
 وسوان الجمل ليس بعد حتى ان قصى القاصي في هذه المسائل ينفذ  
 قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والادعاء والجمل  
 يصلح بيته عطف على النوعين المذكورين في الجمل كالجمل في  
 الاحتماد الصحيح اي غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة والادعاء  
 او في موضع التهمة بذكر صلى الظهر بادر وضوء ثم العصرية اي بالوضوء

زاعا صحة الظهر ثم تذكرا انه صلى الظهر بادر وضوء ثم قصى الظهر  
 بناء على التذكرة ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جازين بناء على  
 فرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يضر جهله  
 فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عند الاداء زاعا  
 صحة ظن وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء  
 العصر لعدم فرضية الترتيب عند هذا اذا كان يزعم وقت اداء  
 المغرب ان عصره جازين اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز  
 فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر فصلى  
 العصر على ظن ان الظهر جازين اي صلى الظهر بادر وضوء ثم العصر  
 بوضوء زاعا صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم  
 فان خر صلى صلاة بغير وضوء جاهلا بان لا وضوء له ثم توجها  
 وصلى نرضا آخر ثم تذكرا انه كان على غير وضوء فالعرض الثاني  
 غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لحسن زياد فان عندنا  
 مراعاة الترتيب على من يعلم وايضا فيه خلاف من قاله بقوله اذا  
 علم ان الفرض الاول مجزؤه فهو في معنى الثاني للفاصلة فيجزي



الغرض الثاني لم يصف العصر اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر  
 بوضوء زاعمة الظهر ولم يقض الظهر لم يصف العصر لان زعمه  
 مخالف للإجماع والمسألة المتهمة بها هي الاولى والثانية وإذا عفا  
احد الوليين ثم افق الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد  
على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عفا البعض  
لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في رد القصاص على قاتل  
القاتل وكذا المحجم اذا ظن انه فظلم فاكل عدلا فلا كفارة عليه  
لان قوله عم افطر الحاجم والمحجم صار شبهة في رد الكفارة  
هذه الكفارة مما تدري بالنية وكذا القصاص في المسألة  
السابقة ومن باب جارية امرأة او ولد نيطر انهما تحل لا يحل  
لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في رد الحق يذري  
لحديث هذه البهية لا في النسب والعدة اى لا يثبت النسب والعدة  
بهذه البهية وان كانا يثبتان بالوطى شبهة وكذا حربي اسلم قبل  
دارنا فشرب الخمر جاهلا بالجرمة اى لا يحل لان جهله يكون شبهة  
لان زني هو اى زني حربي اسلم حيث يحل لان جهله في حرم

لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان او شربة حتى اسلم اى  
 بجعل حلالا حرمة الخمر شايعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا  
 يلجئ حرمته لخر فلا يصير شبهة في رد الحق واما جهل بصلح عدرا  
 هذا هو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع  
 كذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كما في قصة اهل  
 قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استدروا  
 الى الكعبة فاستحسن رسول الله وكانوا يقولون كيف صلواتنا  
 الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحول فاقول الله نعم وما كان الله ليضيع  
 ايمانكم اى صلواتكم الى بيت المقدس وقصة نعيم لخر لما نزل  
 نعيم لخر في الصحابة يا رسول الله كيف باخانا الذين ماتوا وهم  
 يشربون الخمر وما يكون حال الميسري بعد النجم قبل بلوغ الخطايهم  
 فنزل قوله ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح  
 فيما طوعوا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا انتشر في دارنا فقد تم  
 التبليغ من جهل هنا يكون لتقصير كمن لم يطلب الماء في العرات  
 وتيمم وكان الماء موجودا ليضع وكذا الجهل بانه وكيل او اذن





اى يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصلح اى من الموكل فان شىء الموكل  
 قبل العلم بالوكالة يبيع عن الموكل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة  
 يتوقف كسب الفضولي وكذا جهل الموكل بالغرل والماذون بالبحر  
 والمولى بحماية العبد والبيع بالبيع والامنة المنكحة بالاعتناق  
 او بالخيار واليكوا بالنكاح لا بالخيار اى جهل الموكل بالغرل وهمل  
 الماذون بالبحر عذر ان تصرفا قبل العلم بالغرل والحق تصدق فيها  
 وكذا جهل المولى بحماية العبد الجاني عن رضى لوباع العبد الجاني  
 قبل العلم بالحماية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشئع بالبيع  
 حق لوباع الشئع الدار المشفوع بها بعد بيعه وان جبهها لكن  
 قبل علمه ببيعها لا يكون مسئلا للشفعة والامنة المنكحة اذا جهلت  
 ان المولى اعقها فسكت عن فسخ النكاح فيها عذر حتى لا يبطل  
 خيارها وكذا اذا علمت بالاعتناق لكن جهلت ان لها خيار العتق  
 فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التي تزوجها  
 غير الاب ولجدا جاهلا بالنكاح فسكت فجهلها عذر فلا يكون  
 سكوتها رضا اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون

جهلها عذر حتى لا يبطل خيارها اذا جهلها بالاحكام الشرعية ليس بعذر  
 لان الدليل مشهور في حقها لان طلب العلم واجب عليها فالدليل الشئع  
 ان يكون مشهورا في حقها فبطل عذر لا يعذر وفي حق الامنة مخفى لان فدية  
 المولى تغلها عن التعلم فالدليل مخفى في حقها فيعذر بالجهل ولا بالبكر  
 تريد الزام الفسخ والامنة دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين البكر والامنة  
 فان الامنة تعذر بالجهل لا بالبكر وتقرير ان البكر تريد الزام الفسخ  
 على الرزق والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامنة  
 لثان وطلاق الحر ثلثة والجهل عدم اصله يصلح للدفع لا للالزام و  
 هذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم يكلف بالشرايع  
 لا سيما في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء  
 عهدها هنا تنزع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وخيار  
 العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو ما يطرق مباح كسكر المضطرب والسكر  
 للدواء كالبيع والامنون وبما يتخذ من الخطة او الشفاير او الفسلق هو  
 كالاعذار يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطر  
 محظور كالسكر من شراب محرم او مسك لانه انما يحل اى المثلث بشرط



ان لا يكره فالتكرير بصير كالسكر بالمحم فحذره اي بالسكر في المثلث  
 وهو اي القسم الثاني من السكر وسواء تكرر في سائر محرم او بالمثلث  
 لا ينافي في الخط بل قوله لا يفرق بين الصانع وانتم سكارى فهذا خطأ  
 متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزم كل الاحكام  
 ويصح عباراته وانما يعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يند  
 استحقاقا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم  
 انتزعي وانا عبدك فنجري على لسانه عكسه لا يرتد واذا استلم  
 كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حق  
 به وهو فقر لان التكرير دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمل كالقصاص  
 والقذف وغيرهما او با شرب الخمر لم يرد لكن انما يحذر اذا احتوا  
 حله اختلاط الكلام اي حذر التكرير والمراد به الحالة الميزة بين  
 التكرير والقهر وزاد ابو حنيفة ان لا يعرف الارض من السماء ولو جرد  
 لحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يرد باللفظ معناه لا الحقيقي  
 ولا المجازي وهو ضد الحد وهو ان يرد به احدهما وشرطه ان  
 باللسان ولا يصير دلالة اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان يجرد

المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نكلم بلفظ العقد هاز لا ولا يشترط  
 كونه اي كونه الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون  
 المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا  
 ولا اختيارا المباشرة والرضا بها بل اختيار الحكم والرضا به فوجب  
 النظر في التصرفات كيف ينقسم فيها اي في الاختيار والرضا وهي  
 اما في المنشآت او الاجارات والاعتقادات اما المنشآت  
 فاما ان تحتمل النقص او لا تحتمل فاحتمل كالباع والجار فاما  
 ان يوافق في اصل العقد اي يجري المواضعة قبل العقد بان نكلم  
 بلفظ البيع عند الناس ولا يرد الباع فان اتفقا على العرض  
 اي قال بعد البيع انا قد عرضنا وقت البيع عن الهزل وبعبارة  
 الجدة صح البيع وتبطل الهزل لا عرضهما وان اتفقا على بيع العقد  
 على المواضعة صار اختيار الشرط لهما مؤثرا اي للتعاقدين كون  
 الرضا بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط  
 فانه اذا بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم والملك  
 فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد لكونه لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا



بالحكم هذا استدرك عن قوله فيفسد العقد فان الملك باليقين ثبت  
في العقد القاسد فان نقصا حدهما انقضى وان اجازاه في الثلاثة  
جات اي ان اجازاه في ثلاثة ايام حاز عند اتيح اي بتقليط  
كما في الخيار المؤبد لا يرتفع المنسند وعند ماله يقيده الاجازة  
بالثلاثة فكما اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد لان اجاز  
لانه كخيار الشرط المتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعند ماله  
في الثلث وان اتفقا على ان لا يحضرهما شئ اي لم ينع في خاطريهما  
وقت العقد انهما يبنيا على المواضعة او اعراضا او اخلاقا  
والبناء يقع العقد عند اتيح عمدا بالعقد وهو ولي بالاعتبار  
في المواضعة التي لم تصل بها الى العقد لا عند ما اي لا يصح العقد  
عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقق المواضعة ما امكن على  
ان المواضعة اسبق قلنا الاخرنا مع الاخر وهو العقد ما سخر للمواضعة  
السابقة لانا حدهما لم يحقق على المواضعة واعلم انه بقي بالتقسيم  
العقلى فشان لم يذكر او ماما اذا اعرض احدهما وقال لا خولم  
شئ او بنى احدهما وقال لا خولم يحضر في شئ فعلى اصل اتيح

يجب ان يكون عدم الحضور كما لا عراض وعلى اصلاهما كالبنا واما  
ان يتواضعا على البيع بالعين على ان الفتن الفهما يعلمان بالمواضعة  
الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة يعمل بظاهر العقد في الكل و  
الفرق له بين البناء هنا وقمة ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول  
احد الطرفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جردا  
في اصل العقد فهو ولي بالترجيح من الوصف اي اصل العقد ان  
بالترجيح بين الوصف فان اعتبار اصل العقد يجب بالصحة لان  
المتعاقدين جردا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الفرق هو  
المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يقع العقد  
بالدلف يلزم فساد العقد كما بينا في المتن واما ان يتواضعا على  
ان الترخيل خرفا لعمل بالعقد اتفاقا والفرق بينهما بين هذا والموضعة  
في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثم لاهنا والهزل باحد  
الافئ ثم شرط لطلبه فلا يفسد وانما في هذا جوابا عما ذكر  
انه يجعل قبول احد الطرفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما  
انه لا يطلب له لاتفاق المتعاقدين على ان الفتن الف لا فان



وإذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما إذا اشترى حمارا على أن يحمله جلد  
خفيفا أو نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب كالجواب لا يخرج  
أن الشرط في سكتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب كذا لا يفسد  
هنا للمواضعة وعدم الطالب بواسطة الرضى لا يفسد المصحة  
كالرضى بالربوا ثم عطف على قوله فاما أن يحتمل النقص قوله وأما  
أن لا يحتمل النقص منه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعاق في المص  
عن المقاصد واليهين والندركه صحيح والهل باطل لقوله ثم نكحت  
جدهن جد وهن جد النكاح والطلاق واليهين  
ولأن الهائل راض بالسبيل لكم وحكم هذه الأسباب لا يحتمل  
التراخي والردح لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه  
كالنكاح فإن كان الهزل في الأصل فالمقتل لازم وفي قدر البذل  
فإن اتفقا على الاعراض فالمره القان وعلى البناء فاله والفرق  
لا يخرج بين هذا وبين البيع أن البيع يفسد بالشرط لكن النكاح  
لا يفسد بالشرط وعلى أن لا يحضرهما أو اختلعا ففي رواية محمد  
عن أبي حنيفة المهر الف بخلاف البيع لأن الثمن مقصود بالإيجاب

فخرج به أي بالثمن وفي رواية أبي يوسف القان قياسا على البيع ففي  
البذل فإن اتفقا على الاعراض فالمسنى وعلى البناء فهو المثل إجماعا  
على أن لم يحضرهما أو اختلعا ففي رواية محمد من المثل لأن الأصل على  
رواية محمد بطلان المسنى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة  
في قدر المهر على ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة  
في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لأن ما نواضعا عليه وهو اله  
داخل في المسنى وهو القان أما في المواضعة في جنس فهذا غير  
ممكن فلما بطل المسنى وجب من المثل وفي رواية أبي يوسف المسمى  
وعندهما من المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والقتل على  
مال والصلح عن دم عند سواء هزل في الأصل والقدر أو الجنس في  
الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور  
أما عند أبي حنيفة فله ترجيح الإيجاب أي ترجيح العقد على المواضعة وأما  
عندما قلعدم تأخير الخيار فإنه إذا شرط في الخلع لخيارها عندهما  
الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند أبي حنيفة لا يقع الخلع  
ولا يجب المال حتى تنشاء المرأة فكذا في سكتنا على كلا المذهبين



وكذا في البناء صدقهما على أن المال يلزم تبعاً. اعلم أن المال في الجمع والنفق  
على المال والصلح عن دم عد يجب عندهما بطريقا المنفعة والمقصود هو  
الطلاق والنفق وسقوط القصاص والهرل لا يؤثر في هذه الأمور  
فيثبت ثم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند  
إبراهيم يتوقف على مشيتها وأما تسليم الشفعة قبل طلب الموائمة يكون  
كالسكوت لانه لما اشغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب  
فيبطل الشفعة وبعد التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيال وحده  
لو قل سكت الشفعة على أن بالخيار ثلثة أيام يبطل التسليم ويكون  
طلب الشفعة باقيا وكذا الإبراء أي يبطل إبراء العزم هازلا لا كما يبطل  
الإبراء بشرط الخيار وأما الخيار فالهزل يبطله سواء كان فيما قبل  
الضيغ ولانه يعتمد صحة الخبرية لا بدعيان القرار ما بطل في النفق  
مكرها باطل فكذا هازلا وأما الاعتقاد فالهزل بالردة كفر لانه  
استخفاف فيكون مرتدًا بقين الهزل له بما هزل به أي ليس كفر بعين  
الهزل فانه استخفاف بالذي وهو كفر بغيره بالله منه قال الله تعالى  
انما كنا نخوف ونلاعب قل بالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا

قد كنتم بعدايمانكم وأما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل  
حكم الرد والراخي ترجيحها لجانبنا لايمان كما في الذكراه ومنها الهلقة  
وسخفة تعزى الانسان فبعضه على العمل بخلاف موجب العقل وقا  
الامام فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الكفر  
وخلاف دلالة العقل وإفاقا لفرجه لانه البذر اصل مشروع  
سواء البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه  
والعتد فان العتوم يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف  
السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن بعينه خفة اما فرجا او غضبا  
فيتابع مقتضاها في الامور فز غرظن وروية في عواقبها يقف  
على ان عواقبها محمودة او خيمة أي مدغومة. وسواء في الاهلية  
ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اقل البلوغ لقوله تعالى  
ولا توتوا السفهاء ثم علو الايمان بما من رجل منك ولا ينقل به  
من الجدبة عن مثله الا نادرا فيسقط حق المنع في عشرة  
سنة لانه اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة  
فيكون اقل سن يمكن ان يصير المهر فيه جذا خسا وعشرين سنة و



واختلفوا في السفينة فمذهبنا للمحرم منع نفاذ التصرفات  
القولية لأن النظر واجب كما لا يشك أن العفو عن صاحب الكبر  
حسن وإن أصحها كالقتل عدا فإن العفو عن القصاص فيه حسن  
فما في فعل السفينة كتاب الكبر ومركب الكبر إذا كان مؤثما يسحق  
النظر إليه وقبيل ما عطف على قوله حقا على منع المال وايضاً حق  
العبادة لأجل النفع فإذا ضارت ضرراً جبه فيها وايضاً حق المال  
والسفن ان لم تجر وأسرفوا فيركب عليهم الدين فتضيع أموال  
المسلمين في ذمتهم مثل أن يشتري جارية بالف دينار ولا فلس فيشتريها  
في الحال كما فعل واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخاري وقصته أنه دخل  
ذات يوم في سوق الخاسين فاشتق جارية بلف في الحسن غائبة فجرت  
عن مكابرة شدايد هجرها وكان في الفقر والمترية بحيث لم يملك قوت  
يوه فضلاً عن أن يملك فلا يجعله ذريعة إلى مواجعتها فاستعار بعض  
خلاته ثياباً لنفسه وبغلة لا يركبها إلا أعظم الملوك فلبس لباس النبوة  
وركب البغلة وشركاءه درسه يشون في ركابه مطرقتين حتى دخل  
السوق فظن التجار أنه حاكم بخاري الملقب بصدر جهان فجلس

على منقبة ودعا صاحب الجارية وسادها واشتراها بالف دينار  
واعتقها وتزوجها في المجلس فحضر العدل فرجع إلى منزله محتلياً  
بربعة وسرواً ومرتة العواري إلى أهلها فلما جاء البائع للقائه  
الفرق بقى المشتري وعن جنونه فآخذ ينتف عشوة وهذا بناء على  
أن الإنسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضربان وعند أبي  
وعند أبي لا جرح لأن السفينة لما كان مكابرة وتركاً للوابع علم  
أي صادراً عن علم ومعرفة لم يكن سبباً للنظر وإذا كوفى النظر حقا  
فذلك جائز لا واجب كما ذكر في صاحب الكبر وإنما يجوز أي جرح  
السفينة بطريق النظر إذا لم يضر ضرراً فوقه وهو أهدأ أهلية  
والعبادة والأهلية نعم أصلية والبدنية فبطل فباس للمحرم  
على منع المال ثم إذا كان للمحرم بطريق النظر أي عند أبي يوسف ومحمد  
يلحق في كل حكم الحي من كان في الحاقه إليه نظر الصبى والمريض  
الملك المحرم بسبب السفينة عند ان ولدت جارية فادعاه بشبه  
نسبه منه وكان الولد حراً لا سبيل عليه والمجارية أم ولده وان ما  
كانت حرة لأن توفير النظر في الحاقه بالمصلحة في حكم الاستيلاء



فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة ماله وبلحق في هذا الحكم  
 بالمرضى فان المريض المدين اذا اتى نسب ولا جارية يكون في ذلك  
 كالصحيح حتى يمتنع من جميع ماله بموته ولا تنهى ولا ولدها لان  
 حاجته مقدمة على حق غيره ولو اشترى هذا المحجر على اية وهو موقوف  
 وفيه كان شراؤه فاسداً ويعتق الظالم حين قبضه ويجعل في هذا  
 الحكم بمنزلة شراء المالك ثبوت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتم  
 الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرب عليه وهو  
 في هذا الحكم ملحق بالصحى واذا لم يجب على المحجر شيء لا يملك <sup>اشياء</sup>  
 شيء من ماله فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع وهذا <sup>محجر</sup>  
 عندما اى المحجر المختلف الذي هو بطريق النظر انواع اما بسبب  
 السفر فيجرح نفسه اى بنفس المدة بلا احتياج الى ان يحجر القاصى  
 عند محمد ويحجر القاصى عند ابى يوسف واما بسبب الدين بان يحجر  
 ان يلحق امواله النكحة هي المواقعة المذكورة مفصلة ببيع او قرار  
 فيحجر على ان لا يبيع بصره ذائع الغرار وان لم يكن سفيهاً متصل  
 بما قبله وسوقه فيحجر واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع

القاصى فهذا ضرر يحرم منها السفر وهو خروج مريد لا بنا في الآية  
 ولا ينافى الاحكام لكنه من اسباب الخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة  
 بخلاف المرض لا يترتب بعضه بضر الصوم وبعضه لا واختلفوا في <sup>الصلاة</sup>  
 فعند السافى القصر خصه وعندنا اسقاط لقوله عايشة فرضت  
 الصلاة لكنتين ركعتين فاقوت في السفر وزبرت في الحضر والآن  
 هذا النافذة يصدق على الركعتين السافيتين وتسمية الصدقة و  
 لعدم افادة الخبير على امر اى في فضل الغزاة والرخصة وانما <sup>اشياء</sup>  
 هذا الحكم اى القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اى اتصل  
 السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم <sup>يصل</sup>  
 بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر  
 بالاختيار قبل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يجعل له القصر  
 بخلاف المريض لكن اذا افطر بصير السفر شبهة في الكفارة <sup>سافر</sup> واذا  
 الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لكفارة عليه  
 اى الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب لكفارة عليه واذا افطر  
 ثم سافر لم تسقط اى لكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما



ان الصحيح اذا اضطررنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا <sup>اليوم</sup>  
 بسقط الكفارة لانه ثبت بمرض رمضان الصوم لم يكن واجبا  
 عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمركب  
 ضروري واحكام السفر ثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم  
 السفر علة والسنة المشهورة ما روي عن رسول الله م واصحابه  
 انهم تركوا من حصل المسافر في حجا وزعم العمد والقياس ان لا  
 القصر لا بعد مضي ثلث السفر لان حكم العدة لا يثبت قبلها لكن ترك  
 القياس ما روي ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة تبع وان كان  
في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة بشرط موضع الاقامة  
 لان الاول منع اي ثبوت الاقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر وهذا رفع  
اي ثبوت الاقامة بعد ثلاثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسر  
المعصية يوجب الرخصة وقدم اي في فضل النبي على ان المعصية  
منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في <sup>المصر</sup>  
والرجل قد يخرج عازبا ثم يستقبله غير فيقطع عليهم فصار النبي  
عنه هذا السفر لعمري في غير من كل وجه بخلاف السكر لانه عصية

بعينه فاديبث بالسكر لحرام الرخص الممنوعة بزوال العقل قوله غير  
باغ ولا عدا اي فاكل غير طالب ولا تجاوز حد سد الرق قد نك  
به الشافعي على عدم الرخصة لن بيان سفر المعصية فجعل قوله غير  
باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحو نقول لا بد من تقدير قوله فاكل  
ثم يجعل غير باغ حالا من اكل فغناه غير طالب لميته قصد اليها او  
لا اكل الميته تلاذذا واقضاء للشهوة بل باكلها ادفع للضرورة  
ولا عدا حد ما يستحق جوعته اولا بقي ان تجاوز حد سد الرق ولا  
اي لا يرفعها الجوعته اخرى وسمها الحظا وهو ان يفعل فعله غير  
ان يقصد قصد انما كا اذا ربي الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد  
الربح لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غيره ام وهو يصلح عند  
في سقوط حوله ثم اذا حصل اغتراب اد ويصلح شبهة في العقوبة حتى  
لا ياتم انتم القتل ولا يؤخذ بحد وقضا ص لانه جزاء كامل فلا يجب  
على المعدوم وليس يعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان الهدوان ولا  
ضمان مال اجزاء فعل ويصلح اي خطاء محققا لما حصل لم نفسه  
ماله ووجب بالفضل كالدية انما قال هذا لان ما يجب بسبب الحل



لا يكون الخطأ مخففا فيه كما ذكر في المتن لانه ضمان مال وبه يجب الكتمان  
اذ لا ينقل عن ضمير بقصير في صلح سبب لما هو دابر بين العباد و  
العترة اذ هو جزاء قصير الضمير يرجع الى هوداير والمراد الكثرة  
ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي لعدم الاختيار فصار كالنايم  
ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا  
مخرج فاقم البلوغ مقامه لا مقام البقطة والضايف ما يفي عليها  
كالباع اذ لا يخرج في دركها تقرب ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال  
الا وان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة اما اذا كانت  
صادرة عن سهو وغفلة بحبان لا تعتبر ولا يؤخذ الانسان  
بها لقوله تعالى لا تؤاخذنا ان نسيت او اخطانا ولا تات بهن  
والغفلة امر كونه في الانسان فيكونان عندك لكن هذا امر لا يوقف  
عليه الا بالمخرج فانما البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقا  
الدليل مقام المدلول فان التهو والغفلة انما يضران لنقصان العقل  
فاذا اكل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع التهو والغفلة  
الا نادرا وكل على صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات

صادرا عن العقل بلا غفلة وسهو ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما  
هذا معنى قوله دوام العمل بالعقل الى آخره وانما لم نتم البلوغ مقام  
البقطة حتى ابطالنا عبارات النائم وكذا لم نتم البلوغ مقام الرضا  
في التصرفات المبنيّة على الرضا كالبيع ونحوه اذ لا يخرج في درك  
البقطة والرضا ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامها فان الاصل  
ان الامور الخفية التي يتغير الوفاق عليها لا يتم ما هو دليل عليها  
مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر  
البقطة والرضا دفعا لثمة الشافعية قال لو قام البلوغ مقام  
اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا  
فيما يعتمد على الرضا ثم عطف على قوله ويقع طلاق قوله واذا  
جرى البيع على لسانه اي لسان الخاطي خطأ وصحة خصية يكون  
جميع المكرم واما الذين غيرهم فالذكاء هذا هو القسم الثاني  
من الحوار من المكسبة وهو اما ملحق بان يكون بفوق النفر  
او العصور وهذا معدوم للرضا مفسد للاختيار واما غير ملحق  
بان يكون لحبس وقيد وضرب وهذا معدوم للرضا غير مفسد



للاختيار والاكراه لاني في الاهلية ولا الخطاب لاني المكن عليه اما  
 فرضن كما اذا اكره على الافطار في شهر رمضان او مريض كما اذا  
 على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يجر  
 من ويا في اخرى ولا الاختيار اي لاني في الاختيار لانه حمل على اختيار  
 الا هو من اصل الشافعي في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عند  
 سراً يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختيار الاكراه عند الشافعي  
 اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما  
 ان يكون عندا واما ان لا يكون واعلم اني اتممت لفظ الفاعل مقام المكن  
 ما يقع ولفظ الحامل مقام المكن بالكسر لانه يشبه الفتح بالكسر  
 والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضا اي رضا الفاعل ثم  
 ان امكن نسبة الفعل الى الحامل ينسب والى يبطل فيبطل الاقوال  
 كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان  
 غيره وينطق بالاموال اي اذا اكره على بلان مال الغير لانه نسبة  
 الاتلاف الى الحامل مكن فيجعل الفاعل له الحامل وان لم يكن عندا  
 لا يقطع اي الحكم عن فعل الفاعل فيجوز الذاتي ويقتصر القاتل بغير

330  
 واما يقتصر الحامل بالتسبب جواب اسكال وهو انما لم يقطع نسبتهم  
 عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فوجب ان يقتصر هو ولا يقتصر  
 الحامل لكن القصاص يجب عليها عند الشافعي فاجاب بان الحامل  
 انما يقتصر بالتسبب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اي الحكم  
 عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحرة وبيع المديون ماله لقضاء  
 الديون وطلاق المولي بعد المدة بالاكراه يتعلق بما ذكر وهو  
 اسلام الحرة وطلاق المولي وبيع المديون ماله وهو من ذهب  
 الشافعي ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاد لا اسلام المكن  
 به اي بالاكراه لان اكره الذي على الاسلام ليس بحق فيبطل الماد  
 انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عند سوار واصلنا  
 ان الاكراه المكن لما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار  
 اختيار صحيح وسواختيار الحامل بصير اختيار الفاعل كالمعروف  
 هذا اي صيرورة اختيار الفاعل كالمعروف لا يكون الا باختيار  
 الفاعل آية الحامل فان احفل ذلك اي كونه آية لا ينسب الى الحامل  
 والآية وان لم يحفل كون الفاعل آية الحامل يبقى منسوباً



الى الفاعل فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك. اي كون الفاعل آلة الحكم  
لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير منقطع فان كان اي الاقوال  
تما لا تنفس ولا يتوقف على الاختيار كالعتاق والطلاق تنفذ  
لانها اي الاقوال التي لا تنفس تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار  
والرضا بالحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو  
ينافي الاختيار اصلا اي ينافي اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب  
فحاصل في الخيار فلان تنفذ بالاكراه اي الاقوال التي لا تنفس  
بالاكراه وهو ينفذ الاختيار ولي وجه الاول انه في الهزل  
اختيار المباشرة والرضا بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به  
مستغنيان اما الاكراه فالرضا به سبب والحكم مستغنيان اما اختيار  
السبب فحاصل في الاكراه مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق  
واقعين في الهزل غير اختيار الحكم والرضا به فوقعهما في الاكراه  
مع فساد الاختيار ولي هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار  
السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد اما في الاكراه  
فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد

فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه واذا اتصل بقبول المال  
اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق بلا مال  
لانه اي الاكراه بعدم الرضا بالسبب والحكم مكان المال لم يوجد فلم  
يتوقف الطلاق عليه اي على المال كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق  
بلا مال بخلاف الهزل ما عدا ما في ج فلان الرضا بالسبب ثابت اي  
في الهزل دون الحكم فيصير الجواب للمال فيتوقف الطلاق عليه اي على  
في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط من شرطها فاذا خالفها بشرط  
لختيارها فيتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال في جانبها لا  
شرط لختيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرفنا ان الخلع عين  
في حقه معاوضة في حقها واما عند ما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع  
فيجب وان كانت مما تنفس ويتوقف على الرضا كالباع والعتاق  
بفساد المحل وغير هذا سواء لعدم الرضا وكذا الدار بركتها  
لقيام الدليل على عدم المجزية والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اي كون  
الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والذبح فيقتصر على الفاعل  
ومما لا يحتمل فان لزم وجعله آلة بتدليل محل الجناية فيقتصر عليه



أيضا لأن في تبديل المحل مخالفة لحامل وفيها بطلان الإكراه كما  
المحرم على قتل الصيد لأنه إما حمله على الجناية على إكراهه ولو جعل آلة  
بصير المحل إكراه لحامل وكما أكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر  
عليه لأنه أكره على تسليم المبيع ولو جعل آلة بصير تسليم المقتضى  
وتبديل ذات الفعل أيضا فإن البيع يحصر غصبا والاعتقاد  
وإن كان لا يحتمل ذلك أي لا يحتمل كون الفاعل آلة المحامل لأنه من  
الاقوال لكن الاتفاق فعل محمله فالحاصل أن الاعتقاد تصرف  
قولي لكنه اتفاق ففي المعنى الأول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل  
وفي المعنى الثاني صوال اتفاق بجعله آلة فينصف المحامل فهذا معج  
قوله لكن الاتفاق فعل محمله فينتقل إلى المحامل فيضمن ويكون  
الولد للفاعل لأنه من حيث أنه اعتاق يقتصر على الفاعل وإن لم  
منه التبديل أي وإن لم يلزم خرج جملته آلة تبديل محل الجناية  
بجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واللفظ يخرج  
الفاعل من بين فيضاف إلى المحامل ابتداء فوجب الجناية عليه فقط  
أي على المحامل فإن كان عدل ينقص هو فقط لكن في الآية لا يمكن جعل

آلة لأنه أكره بالجناية على دمه ولو جعل آلة لتبديل محل الجناية فيأثم  
كل منهما وكما أن أنواع حرمة لا تسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل  
والجرح والزنا لأن دليل الرخصة فوق الهلاك وهما في ذلك سواء  
أي القاتل والمقتول وإذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخلص  
نفسه وكذا جرح الغير أي إذا أكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له  
لجرح لا جرح نفسه حق لو أكره على قطع يده بالقتل حل له لأن حرمة  
نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة إلى الغير والذين قتل معق  
فإن ولد الزنى بمنزلة الهالك فانقطاع النسب عن الغير هلاك  
فإن أكره على الزنا لا يحل له الزنى وحرمة تسقط كالميتة والحذر  
والخنزير والإكراه المباح يبيها لأن الاستثناء من الحرمة حل  
وسوقه منع وقد فصلكم ما حرم عليكم إذا اضطركم إليه حتى  
أن أمتنع أن لا غير المحل أي لا يبيها غير المحل لعدم الضرورة و  
حرمة لا تسقط لكن يحل الرخصة وهي ما في حقوق الله تعالى  
لا تحفل السقوط كإبراء الكفر فإن الإيمان لا يحتمل السقوط  
أبدا وما في حقوق الله تعالى تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات



يعني لو اكرهت المرأة على الزنا فتمكثها من الزنا حرام حرمة مؤبدة وهي من حقوق الله تعالى المحملة للسقوط والحرمة الزني حق الله تعالى  
 فتمكث المرأة مع بقاء الحرمة في الكراهة المحل ولا يترخص في غير المحل لكن يسقط احد الشبهة وتكون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط  
 نظر فالاول ان يزاو بقوله وزني المرأة من هذا القسم ان حرمة من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله  
 وهي اية تلك حرمة اما حقوق الله تعالى او مشعر بان تلك الحقوق لها حرمة ومتعلقا بها فان اكرام هو اكرام كرامة الكفر  
 وحق الله تعالى هو الايمان في الجادات اكرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان  
 حرمة الزنا على حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة

فيخص بالمحلى وان صبر صار شهيدا وقدم في فصل الرخصة ونفي المرأة  
 من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اى اذا اكرهت  
 المرأة على النكاح بالمحلى رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى  
 وليس من باب الكراهة على قتل النفس اذ في زنا المرأة ليس قطع النسب  
 اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف الرجل فانه  
 بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولما رخص زناها بالمحلى لو تحل  
 بغير المحلى وللشبهة ويجوز هو اى اذا اكرهت المرأة على الزنا بالمحلى يكون  
 زناها رخصا فيبغى انما ان زنت بغير المحلى يكون زنا ما يشبه  
 الرخصة فلا تحل اما الرجل فزناه لا يرخص بالمحلى فان زني بغير  
 المحلى يجد اعدام شبهة الرخصة واما في حقوق العباد كاتاة  
 مال المسلم ومكة حكم اخيه في انه يرخص بالمحلى واصبر صار شهيدا  
 والمراد باخيه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنها  
 لم تسقط وما حق الله تعالى وبجبال الضمان لوجود العصمة والله  
 اعلم بالصواب



333